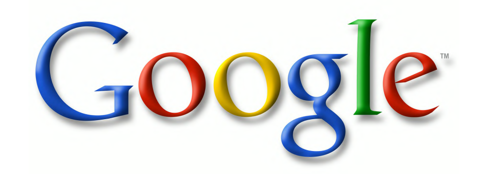


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

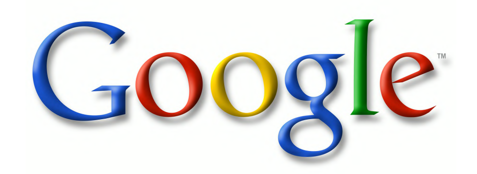
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

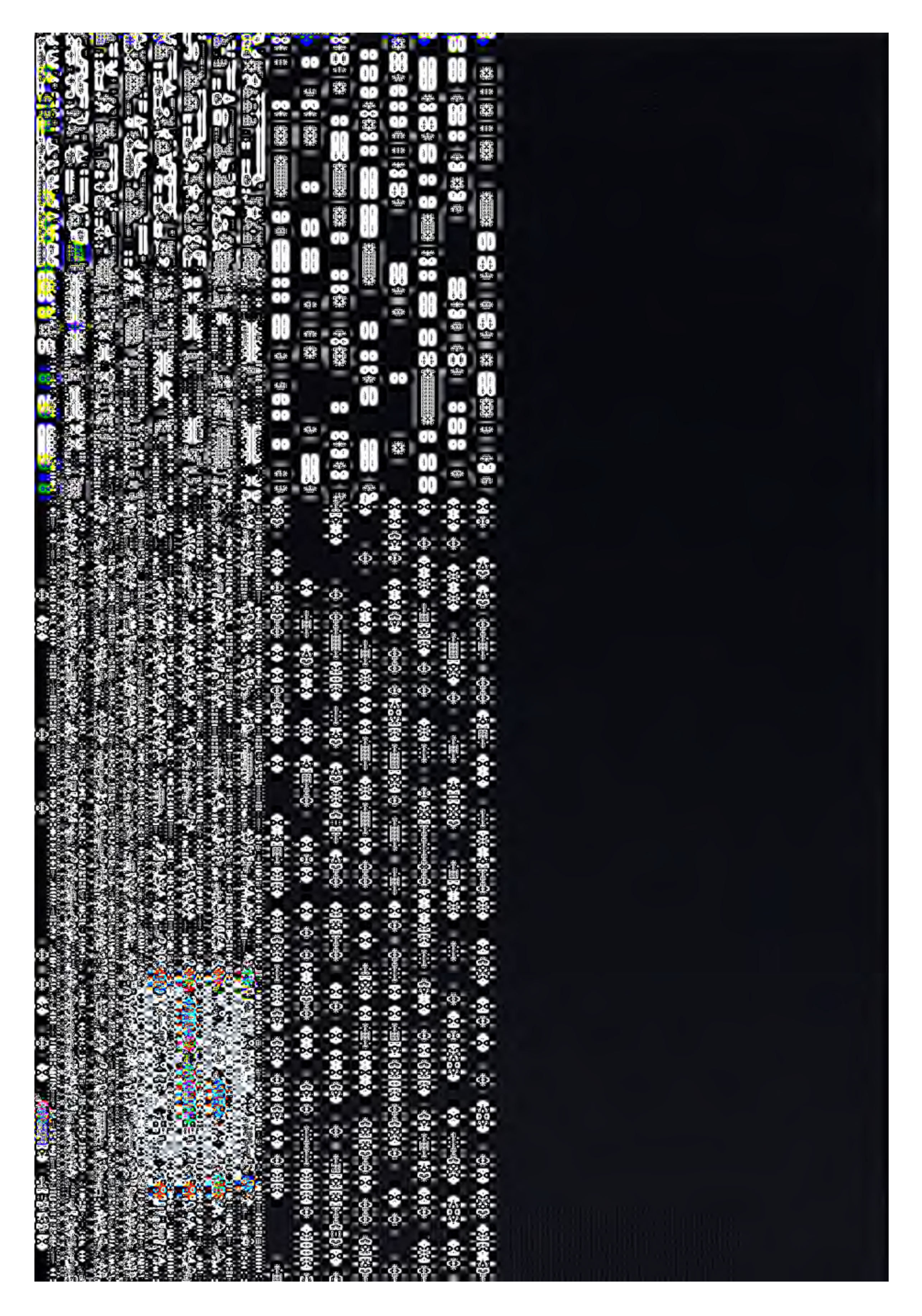
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

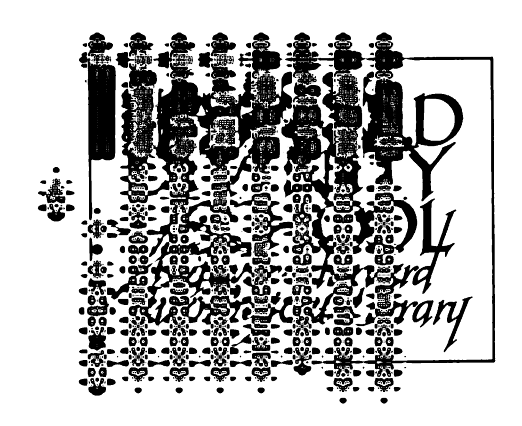
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

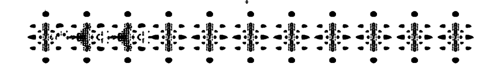




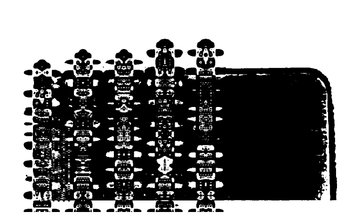














Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus

herausgegeben von

Lic. Dr. Heinrich Hoffmann und Lic. Leopold Zscharnack

Privatdozent an der Universität Leipzig — Privatdozent an der Universität Berlin

3. Heft

992 / 148

Schleiermacher-Studien

I

Schleiermachers geschichtsphilosophische Ansichten in ihrer Bedeutung für seine Theologie

von

Lic. Hermann Mulert

Privatdozent an der Universität Kiel

Gießen 1907

Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker)

Anfang 1907 beginnen zu erscheinen:

Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus

herausgegeben von

Lic. Dr. Heinrich Hoffmann und **Lic. Leopold Zscharnack**

Privatdozent an der Universität Leipzig — Privatdozent an der Universität Berlin

---

Die Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus wollen das Interesse für eine von der Forschung bisher sehr vernachlässigte Epoche der Kirchengeschichte wachrufen helfen. Sie möchten ein Sammelort von Arbeiten sein, die sich die Aufgabe stellen, die Entwicklung der protestantischen Theologie und Kirche innerhalb der modernen Welt geschichtlich zu verstehen und verstehen zu lehren.

Eine besondere Bedeutung innerhalb dieser Entwicklung kommt der Aufklärung zu, die den neueren Protestantismus vom älteren scheidet. Das Interesse an der Aufklärungszeit hat den ersten Anlaß zu den Studien gegeben. Denn diese bedarf ganz besonders einer eingehenderen Bearbeitung und einer objektiveren Würdigung, als sie ihr durch die vielfach noch üblichen absprechenden Urteile zuteil zu werden pflegt. Andererseits wird dabei die Gefahr der Überschätzung zu meiden sein.

Die beabsichtigten Studien sollen sich aber nicht auf die Aufklärung beschränken. Ihr Interesse heftet sich an alle Erscheinungen, durch die die moderne Lage im Protestantismus bedingt ist. Auch Außerkirchliches soll berücksichtigt werden, da ja die neuere theologische Entwicklung durch die Wandlungen der Gesamtkultur

und besonders der Philosophie stark beeinflußt ist. Nur die jüngste Zeit bleibt ausgeschlossen, weil deren streng geschichtliche Behandlung noch nicht möglich ist.

So kommen als Stoffgebiete für die Studien aus dem ausgehenden 17. und dem 18. Jahrhundert die Philosophie der großen Denker der Aufklärung, die holländische Theologie, der englische Deismus, der Pietismus, die deutsche Aufklärung und der Rationalismus in Betracht, aus dem endenden 18. und dem 19. Jahrhundert vor allem die Romantik und der deutsche Idealismus, der, wesentliche Resultate der Aufklärung aufnehmend, doch ihre Schranken überwindet und die Probleme vertieft, die Erweckung und die Reaktion. Auch die kritischen Bewegungen und die Philosophie des letzten Jahrhunderts fordern unsere Aufmerksamkeit, soweit sie den neueren Protestantismus bedingen oder kennzeichnen.

Auf die entsprechenden Wandlungen innerhalb des Katholizismus soll nach Bedarf geachtet werden.

Aus diesem Überblicke ergibt sich die Mannigfaltigkeit der Themata und Probleme, die behandelt werden müssen, um eine später zu schreibende Geschichte der Aufklärung und des neueren Protestantismus vorzubereiten: problemgeschichtliche Untersuchungen, Biographien führender Theologen, Darstellungen der Entwicklung der wissenschaftlichen Theologie, der Frömmigkeit und der kirchlichen Institutionen. Daneben sind Quellenhefte geplant. Diese sollen je nach Bedürfnis das auf den Bibliotheken und in den Archiven versteckte oder zerstreut gedruckte Quellenmaterial, Briefe, amtliche Dokumente u. a. zugänglich machen; hier und da kann es sich auch empfehlen, zumal zum Zwecke von Seminarübungen, einen vollständigen Neudruck eines klassischen Buches der Zeit vorzunehmen oder wenigstens eine Auswahl aus Schriften zu geben, die sonst nicht zugänglich sind.

Die Sammlung ist keine regelmäßig erscheinende Zeitschrift; die einzelnen Arbeiten erscheinen in freier Reihenfolge und selbständig. Nur kleinere Studien und Quellenmitteilungen geringeren Umfangs sollen nach Bedarf zu

einem Sammelheft vereinigt werden. Etwaige Angebote und Einsendungen sind an die mitunterzeichnete Verlagshandlung zu richten, die auch die Verhandlungen über die Honorierung der Beiträge führt.

Das oben ausgeführte Programm der Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus soll zugleich ein Aufruf zur Mitarbeit sein, zur Sammlung der zerstreuten Kräfte und zum Austausch der Arbeitspläne und Arbeitsergebnisse.

Die ersten Hefte der Sammlung werden sein:

Heft 1: Die Bedeutung der deutschen Aufklärung für die Entwicklung der historisch-kritischen Theologie. Von Lic. Leopold Zscharnack.

Heft 2: Die Ethik Pascals. Von Lic. Karl Bornhausen.

Als weitere Hefte sollen erscheinen:

Spalding, Herder, Schleiermacher, ein theologischer Querschnitt für die Wende des 18. Jahrhunderts. Von Lic. Horst Stephan, Privatdozent in Leipzig.

Kirchenlied und Gesangbuch in der Zeit der deutschen Aufklärung. — Rationalistische Liedertexte. Von Lic. Leopold Zscharnack.

Die deutsche evangelische Predigt im Zeitalter des Rationalismus. Von Lic. Dr. Martin Schian, Pastor und Privatdozent in Breslau.

Kants Einfluß auf die Theologie. Von Lic. Dr. Paul Kalweit, Direktor des Predigerseminars in Naumburg a. Qu.

Außerdem haben ihre Mitarbeit freundlichst in Aussicht gestellt:

D. Paul Drews, ord. Univ.-Professor in Gießen.

D. Erich Foerster, Pfarrer in Frankfurt a. M.

Lic. Paul Gastrow, Direktor der höh. Töchterschule in Bückeburg.

Dr. Erich Heintzel, Pastor in Berlin.

Lic. Dr. Walther Köhler, a.-ord. Univ.-Professor in Gießen.

Hermann Mulert, Pastor in Brockau i. Sa.

Dr. Ernst Müsebeck, Archivar in Marburg a. L.
Lic. Dr. Ernst Schaumkell, Professor in Ludwigslust.
D. Ernst Troeltsch, Geh. Kirchenrat, ord. Univ.-Professor in Heidelberg.
Lic. Joh. Witte, Pastor in Zanow.

Wir erbitten für unsere Studien Ihr Interesse.

Die Verlagshandlung:
Alfred Töpelmann
in Gießen.

Die Herausgeber:
Heinrich Hoffmann.
Leopold Zscharnack.

Zum Bezuge dieser Studien, sowohl der ganzen Sammlung, wie auch einzelner Hefte, ladet ergebenst ein

die Verlagshandlung.

Bestellschein.

Bei der Buchhandlung von

....

abonniert hiermit auf:

.....**Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus,** hrsgg. von Hoffmann u. Zscharnack, Heft 1 u. ff.

bestellt fest — zur Ansicht:

.....**Studien z. Geschichte d. neueren Protestantismus,** hrsgg. von Hoffmann u. Zscharnack, Heft 1
.....dasselbe Heft 2

(aus dem Verlage von Alfred Töpelmann in Gießen)

Der Unterzeichnete:

....

Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus

herausgegeben von

Lic. Dr. Heinrich Hoffmann und *Lic. Leopold Zscharnack*
Privatdozent an der Universität Leipzig — *Privatdozent an der Universität Berlin*

3

SCHLEIERMACHER-STUDIEN

I

Schleiermachers geschichtsphilosophische Ansichten in ihrer Bedeutung für seine Theologie

von

LIC. HERMANN MULERT

Schleiermacher-Studien

I

Schleiermachers geschichtsphilosophische Ansichten in ihrer Bedeutung für seine Theologie

von

Lic. Hermann Mulert
Privatdozent an der Universität Kiel

Gießen 1907
Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker)

Druck von C. G. Röder G. m. b. H., Leipzig.

BR
45
.S8
Heft 3

Inhalt.

Inhalt.

Einleitung.

Daß das Christentum eine in der Geschichte entstandene Religion ist, das Bewußtsein davon ist in der Gegenwart in eigentümlicher Weise lebendig. Vor allem, weil wir die Schwierigkeiten stark empfinden, die für jede Religion darin liegen, daß ihre Entstehung Gegenstand historischer Kritik wird. Daneben aber, und das ist das Gegenstück hierzu, weil man immer wieder versucht, die Zweifel, die sich dem Glauben entgegenstellen, gerade durch den Hinweis darauf zu überwinden oder wenigstens überwinden zu helfen, daß es geschichtliche Tatsachen seien, aus denen unser Glaube erwachsen sei und an die er anknüpfe. So ist denn auch die grundsätzliche Frage, welche Bedeutung die Geschichte für den religiösen Glauben überhaupt haben könne und wirklich habe, im 19. Jahrhundert und namentlich in den letzten 20 Jahren mehrfach in charakteristischer Weise gestellt und beantwortet worden. Und wir meinen leicht, für frühere Zeiten seien solche Fragen in unserem Sinne gar nicht dagewesen. Hier gilt freilich Vorsicht. Daß für die Kirche einer bestimmten Zeit und ihre Theologen, oder für die Angehörigen einer bestimmten Konfession von ihren Voraussetzungen aus gewisse Probleme, in denen sich historische und dogmatische Interessen berühren, nicht die gleiche Wichtigkeit zu haben brauchten oder brauchen, wie für uns, das beweist noch nicht, daß diese Probleme dort wirklich nicht ernstlich erörtert werden oder daß nicht wenigstens, wenn man so sagen darf, das Material dieser Probleme dort Gegenstand lebhaftesten Studiums wird. Worauf sich das theologische Interesse tatsächlich richtet und verteilt, wird nie bloß durch die Logik des dogmatischen Systems bestimmt, es wirken immer mit — um

nur dieses beides zu nennen — die Tendenzen der allgemeinwissenschaftlichen, außertheologischen Entwicklung der Zeit, und die persönlichen Neigungen und Interessen der auf religiösem und kirchlichem Gebiet hervorragenden Männer.

Mit dieser Einschränkung wird man sagen dürfen: die Frage, welche Bedeutung die Geschichte für den religiösen Glauben haben könne, war oder ist in dem Sinn, in dem wir sie kennen, überhaupt nicht da erstens für Christen, denen es genügt, daß die Offenbarung praktisch dem religiösen Erleben gegenwärtig ist.[1] In der evangelischen Kirche — von der katholischen wird sogleich noch zu reden sein — hat dieser „Idealismus des Glaubens“ zu allen Zeiten seine Vertreter gehabt. Am stärksten tritt er uns bei den Reformatoren entgegen. Denn wenn auch die Unfehlbarkeit der Bibel für sie sozusagen latentes Dogma war — mit daraus ist es ja zu erklären, daß Luther den Jakobusbrief und anderes eben nicht gern zur Schrift im eigentlichen Sinne rechnen mochte — so hatten sie doch noch keine ausgebildete dogmatische Theorie, die die Schrift gegen historische Zweifel sichergestellt hätte.

Diesen Dienst leistete späteren Geschlechtern die Lehre von der Verbalinspiration. Die Bibel wird hier völlig zeitlos, ihr Ewigkeitscharakter schließt jede geschichtliche Kritik aus. Es ist eine ganz richtige Beobachtung, daß die Inspirationslehre so für die Protestanten jener Zeit eine ähnliche Bedeutung hatte, wie sie für die Katholiken die Gegenwart des unfehlbaren Lehramts hat. Streng genommen könnte ja der Katholik die Last der historischen Forschungen überhaupt von sich werfen. Tatsächlich werden zwar von katholischen Theologen historische Studien aufs eifrigste gepflegt; die Gemeinschaft, der man angehört, hat eine lange Geschichte, und man legt Wert darauf, die Kontinuität nachzuweisen, die diese Geschichte durchzieht. Auch seit Proklamierung der päpstlichen Unfehlbarkeit bleibt der Zusammenhang des jetzigen Papsttums mit der Kirche aller vergangenen Jahrhunderte und

[1]) Vergl. zum folgenden Kirn, Glaube und Geschichte S. 3 ff., Rade in der Patria 1906 S. 111/13.

ihrer Autorität von höchstem Wert für das religiöse Empfinden, und somit ihr Nachweis eine Hauptaufgabe der Theologie. Aber, wenn man so sagen darf, dogmatisch notwendig sind diese historischen Forschungen eigentlich nicht mehr, insofern die Beunruhigung, die historische Probleme bringen könnten, nur durch eine unfehlbare Entscheidung des kirchlichen Lehramts niedergeschlagen zu werden braucht. Wer in der Gegenwart einen unfehlbaren Träger der göttlichen Autorität hat, den plagen historische Skrupel und Zweifel nicht ernstlich.[1]

Endlich war aber die Frage nach der Bedeutung der Geschichte für den Glauben nicht da, oder wurde wenigstens von vornherein wesentlich verneinend beantwortet von solchen, denen zufällige Geschichtswahrheiten nie der Beweis für notwendige Vernunftwahrheiten werden konnten. Wer wie Lessing es leugnet, daß geschichtliche Größen eine prinzipielle Bedeutung für den religiösen Glauben gewinnen können, und daneben wirklich einen religiös befriedigenden Schatz ewiger Vernunftwahrheiten zu haben meint, für den ist die geschichtliche Entstehung des Christentums und alle Geschichte als solche kein Gegenstand sonderlichen positiven religiösen Interesses. Als solche: etwas anderes ist es natürlich, daß sie das Material abgeben kann, aus dem die ewigen Vernunftwahrheiten abgeleitet werden, in dem Sinne, daß man sich damit beschäftigt, die sie durchwaltenden Gesetze aufzustellen. Es werden ja dann wirklich nicht einzelne „zufällige" Geschichtstatsachen und -Wahrheiten der Beweis für die notwendigen Vernunftwahrheiten, nicht das Geschichtliche als Geschehenes, sondern als immer wieder Geschehendes, mit ewiger Notwendigkeit Geschehendes. Die Geschichte wird in ähnlicher Weise zum Zweck der Gewinnung allgemeiner Gesetze beobachtet, wie uns das von der äußeren Natur geläufig ist. Wir sehen beides verbunden in der Frömmigkeit der

[1]) Man könnte sagen, das gelte nicht bloß von historischen Zweifeln, es müsse ebenso von dogmatischen gelten. Soweit es sich um Einzelheiten des dogmatischen Systems handelt, ist das richtig; aber es bleibt ja die Grundfrage nach dem Recht des Glaubens, die sich dem Katholiken eben wesentlich in der Form darstellt: „Unterwirfst du dich der Kirche und ihrem unfehlbaren Lehramt?"

Aufklärung: wie sie aus der Betrachtung der Natur die Gewißheit eines gütigen Gottes zu gewinnen suchte, so aus der Betrachtung der moralischen Ordnungen in der Menschheit und ihrer Geschichte die Gewißheit eines heiligen, gerechten Gottes. Die Geschichtschreibung jener Zeit hat vielfach etwas vom Ton der moralischen Erzählungen angenommen, denen das Typische wichtiger ist als das Individuelle.

Deutlich ist, wie sich hier das 19. Jahrhundert vom 18. unterscheidet. Es ist nicht bloß daran zu denken, daß die fromme Naturbetrachtung nicht mehr dieselbe Rolle spielt — gewiß, aber man darf den Abstand nicht allein nach der Verwertung bemessen, die sie in der Theologie gefunden hat. Da erscheint er zu groß; die Theologie befand sich lange in Verteidigungsstellung gegen eine mächtige materialistische Naturphilosophie; religiöse Naturbetrachtung hat es im 19. Jahrhundert in Deutschland mehr gegeben, als in der Theologie hervortritt. Auch der moralische Gottesbeweis — das Wort mehr im praktisch-religiösen als im wissenschaftlich-theologischen Sinne genommen — hat seine Rolle weiter gespielt; er wird ja im Christentum nie aufhören, sie zu spielen. Aber die Stimmung, in der man vielfach das menschliche Herz betrachtete und der Zukunft der Menschheit entgegensah, und die Stimmung der Vergangenheit gegenüber hat sich gewandelt. Der Optimismus, mit dem die Aufklärer das Menschenherz angesehen hatten, ist geschwunden, dafür ist aber die — wenn man das Wort auf die Betrachtung der Vergangenheit anwenden darf — pessimistische, die einseitig polemische Stimmung, in der man der Geschichte gegenüberstand, einer ruhigeren gewichen; man hat gelernt, zurückhaltender zu urteilen. Daneben und im Zusammenhang damit steht nun bekanntlich die große Wandlung des historischen Denkens: man treibt Geschichte nicht mehr bloß, um möglichst schnell zu erfahren, welche Gesetze darin walten, wie es immer ist und was man daraus für die Gegenwart lernen kann, man gewinnt Interesse auch für das und bisweilen gerade für das, was nur einmal war. Sogleich zu fragen, welche Anwendungen man von dem Gelernten für die Gegenwart machen kann, das würde fast als eine Sünde wider den wissenschaftlichen Geist

der Geschichtsforschung erscheinen. Jetzt kann die Betrachtung der Geschichte eine neue Bedeutung für den Glauben gewinnen. Geschichtswahrheiten sind nicht mehr zufällig, Geschichtstatsachen sind als solche interessant und bedeutsam; daß unser Glaube an geschichtliche Tatsachen anknüpft, gibt ihm in den Augen eines in der Philosophie skeptischen Zeitalters große Kraft — kann sie ihm wenigstens geben und hat sie ihm auch gegeben, solange oder vielmehr soweit die wesentliche Glaubwürdigkeit der Heilsgeschichte nicht in Zweifel gezogen wurde. Sobald aber die historische Kritik ernstlich das Vertrauen zu den biblischen Berichten zu erschüttern beginnt, ist die Begründung des Glaubens nun doppelt erschwert. Die alten Dogmatiker hatten erstens die natürliche Theologie und ihre ewigen Vernunftwahrheiten gehabt, daneben aber war die Zuverlässigkeit der Heilsgeschichte wesentlich unangetastet gewesen. Die Frommen in der Zeit der Aufklärung und des Rationalismus ertrugen alle Kritik der Heilsgeschichte, die damals geübt wurde, ohne wesentlich in ihren religiösen Überzeugungen irre gemacht zu werden; diese beruhten ja auf ewigen Vernunftwahrheiten, mochte deren Formulierung nun mehr in der Weise der Popularphilosophie oder später mehr in der Kantischen erfolgen. Die Frommen der Restaurationszeit hätten wiederum manchmal am liebsten nicht nur den demonstrierenden und moralisierenden Ton der Rationalisten nicht mehr gehört, sondern überhaupt auf alle derartige Erweislichkeit religiöser Wahrheiten verzichtet, wie auf Beweise aus theoretischer Vernunft, so auch, hierin noch radikaler als Kant, auf die aus praktischer Vernunft, und sich einfach an die Heilsgeschichte gehalten und an der mit neuer Autorität umkleideten Bibel erbaut.[1] Aber es ist bekanntlich nicht so

[1]) Harms bekämpft Vernunft und Gewissen zunächst, sofern auf sie die Kritik am Dogma gegründet worden war, aber deshalb konnten sie ihm auch als Bundesgenossen und Stützen der christlichen Lehre nicht unbedenklich sein; eine derartige Apologetik war seiner Art leicht zuwider, und nicht bloß seiner.

Man könnte einwenden, mit der religiösen Erweckung gehe Hand in Hand ein starkes Streben, das Christentum auch wissenschaftlich neu zu begründen: die religionsphilosophischen Konstruktionen von Schel-

gegangen, daß auf die Zeit der Aufklärung und des Rationalismus zunächst eine Periode gefolgt wäre, in der der Glaube aller Frommen sich sicher auf die biblische Überlieferung, auf geschichtliche Größen hätte gründen können, und erst dann durch das Aufkommen stärkerer historischer Kritik diese Begründung wieder unsicher geworden wäre. Sondern längst ehe die Bibelgläubigkeit der Restaurationszeit die rationalistische Stimmungs- und Gedankenwelt hatte überwinden können, bedrohte eine neue Welle historischer Kritik die Glaubwürdigkeit der Bibel stärker, als dies je geschehen war. Wir können heute den ungeheuren Einfluß, den Straußens Leben Jesu gehabt hat, gerechter abschätzen als die Theologen, die selbst im Kampfe mit ihm lagen. So handelt es sich nicht um ein Nach-, sondern um ein Nebeneinander der drei charakterisierten Strömungen: Rationalismus, neue Bibelgläubigkeit, verschärfte historische Kritik. Wenigstens wenn man die Wirkung auf weitere Kreise ins Auge faßt. Als die rationalistische Theologie längst im Absterben begriffen war, hat sich die rationalistische Färbung der Frömmigkeit noch weithin gehalten, bis ins zweite Drittel des 19. Jahrhunderts hinein. Und die Stimmung der Aufklärer gegenüber der Geschichte ist ja auf dem Weg von den Gelehrten über die Kreise der „Gebildeten" zu der sozialdemokratischen Arbeiterschaft gekommen, und wird dort, wo vieles, was „oben" längst aufgegeben ist, noch lange herrschen. Die Situation ist also, um es noch einmal kurz zu sagen, die: der Theologe fragt, inwieweit man den religiösen Glauben, den auf die „Vernunft" und auf die Betrachtung der Natur zu gründen so unendlich viel schwerer geworden war, noch auf bestimmte Stücke der Geschichte gründen könne, während doch zugleich diese Stücke der Geschichte von erbarmungsloser Kritik aufs schwerste bedroht werden, überdies in weiten Kreisen, weil sie noch stark von Tendenzen der Aufklärungszeit beherrscht

---

ling, Hegel u. a. Aber auf die religiöse Gedankenwelt weiter Kreise haben diese Spekulationen doch nicht gewirkt; und daß sie mit dem neuen Pietismus ein Bündnis eingehen, ist eine vereinzelte und vorübergehende Erscheinung.

sind, diese ganze Begründung, diese theologische Aufgabe und Kunst nie recht populär wird.

Die größte Schwierigkeit liegt aber vielleicht nicht in der Anfechtung einzelner wichtiger Partien der Heilsgeschichte, sondern darin, daß die historische Kritik, auch wenn die radikalsten Angriffe sich immer wieder als übereilt herausstellen, doch auf das Ganze der heiligen Geschichte den Schein der Unsicherheit fallen läßt. Der Fachgelehrte glaubt vielleicht einen sicheren Kern der Überlieferung zu kennen, anderes ist ihm unsicher, manches gibt er völlig preis, aber er sieht hier Übergänge, die Unterschiede sind relativ. Gerade darin liegt jedoch vielfach das Bedenken für den Laien: wird nicht an irgend einem Punkte begrifflich ein absoluter Gegensatz zwischen der Heilsgeschichte oder einem Stück daraus und dem übrigen Geschehen, der übrigen Welt statuiert, so wird die Theologie dem scharfen Gegensatze nicht gerecht, in den das religiöse Empfinden stets Gott und sein Wirken einerseits und die Welt andererseits stellt. Der Theologe muß jedoch befürchten, daß die Geschichtsforschung einer solchen Isolierung eines einzelnen Stücks der Geschichte immer wieder neue Schwierigkeiten macht. Eine Fülle von Analogien und Beziehungen, die sie aufzeigt, erschweren es, die Sonderstellung der Heilsgeschichte begrifflich, wissenschaftlich, dogmatisch festzuhalten, und je enger für jemand dogmatische Beweise und religiöse Gewißheit zusammenhängen, desto größer erscheint ihm die Gefahr.

Und doch ist es nur neu, daß sie so scharf empfunden wird; die Sache selbst ist nicht neu. Daß solche religionsgeschichtliche Studien in großem Umfang schon einmal in der deutschen Theologie[1] getrieben worden sind, nämlich vor

---

[1]) Es handelt sich nicht bloß um protestantische Forschung; daß zum mindesten allerlei kühne religionsgeschichtliche Ideen uns auch bei Katholiken jener Zeit begegnen, dafür nur ein Beispiel: Görres meint, auf die Ausbildung der Gottesvorstellung sei mehrfach die Erinnerung an das Bild des Religionsstifters von Einfluß gewesen; die Götter seien dann gewissermaßen die himmlischen Abbilder der Religionsstifter, Jahwe ein verklärter Moses wie Allah ein verklärter Mahomet (Daub und Creuzers Studien III 361).

100 Jahren, darauf haben namentlich Gunkel und Tröltsch aufmerksam gemacht.[1] In der Restaurationszeit sind die religionsgeschichtlichen wie viele andere Interessen der Aufklärungszeit nur selten weiter verfolgt worden. Ja, man kann sagen: während mancher andere kritische Gedanke des 18. Jahrhunderts, auch nachdem die eigentlichen Schüler der Aufklärung fast alle dahingegangen waren, festgehalten und weitergebildet wurde, in der deutschen Theologie gerade auch durch Schüler Schleiermachers, sind die religionsgeschichtlichen Anregungen unter den Theologen selbst für lange Zeit so gut wie in Vergessenheit geraten. Der Einfluß, den Schleiermacher auf die deutsche Theologie des 19. Jahrhunderts ausgeübt hat, rechtfertigt die ganz spezielle Frage: hat er das mit veranlaßt? Tröltsch hat ihn geradezu neben Hengstenberg und der Baurschen Schule als den genannt, unter dessen Einfluß die Tendenz zu religionsgeschichtlicher Vergleichung und Erklärung zurückgetreten sei.[2]

Nun ist zunächst zu sagen: ohne religionsgeschichtliche Interessen war Schleiermacher nicht. Das wäre auch bei dem Freunde Fr. Schlegels wunderbar. Auch liegt für jedermann der Beweis, daß er wenigstens bemüht war, sich eine Anschauung vom großen Gang der Religionsgeschichte zu verschaffen und dem Christentum seinen Ort darin zu bestimmen, in der Einleitung der Glaubenslehre vor. Man muß dabei noch in Betracht ziehen, daß ein Verfahren, wie er es hier einschlägt, keineswegs allgemein üblich war. D. h. seine Lehnsätze aus „Apologetik“ und „Religionsphilosophie“ treten deshalb stärker hervor, weil er nicht wie, soviel ich sehe, noch alle bekannteren Dogmatiker seinerzeit vor dem eigentlichen dogmatischen System die Autorität der scriptura sacra behandelt, sondern nur die daneben in den Prolegomena herkömmlichen Partien de theologia und de religione hat (wie die Überschriften in den verschiedenen Lehrbüchern wirklich formuliert sind, macht wenig aus). Aber auch die Klassifi-

---

1) Gunkel am Anfang seiner Abhandlung „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments“, Tröltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie S. 92/93 Anm. 2) Ebenda.

zierungen der Religionen, die andere Dogmatiker hier gaben, waren meist viel äußerlicher als die seine (Gedanken, die sich mit dem berühren, was er über die höchsten Religionsformen sagt, stecken bei diesen Theologen eher in ihren Beweisen für Universalität und Ewigkeit des Christentums) und in jedem Falle nicht so eingehend begründet.

Zweitens: schon für die Rationalisten, die sich mit religionsgeschichtlichen Problemen beschäftigten, lagen diese sehr an der Peripherie ihres Glaubens. Es waren doch ganz wesentlich historische, nicht dogmatische (dann übrigens oft weniger apologetische als, wenn man so sagen darf, antidogmatische, kritische) Interesse, die sie hierbei leiteten. Der Umfang, in dem solche Studien getrieben wurden, darf uns nicht darüber täuschen, daß die Vergleichung des Christentums mit anderen Religionen von den meisten Theologen nicht sehr ernst genommen wurde.

Drittens: man kann höchstens fragen, wie oben geschehen ist: hat Schleiermacher die Wandlung mit veranlaßt? Denn ihre entscheidenden Ursachen liegen natürlich im großen Entwicklungsgang des religiösen Empfindens und Denkens. Weil das religiöse Leben überhaupt stärker wurde, wandte sich das Interesse wieder mehr und mehr den eigentlich dogmatischen Problemen zu und von den historischen Fragen ab. Nun ist ja für uns die Frage, ob unsere Erkenntnis von der Religionsgeschichte einem Nachweis der Absolutheit des Christentums förderlich oder hinderlich ist, ein Problem, das in der Mitte zwischen Geschichte und Dogmatik steht, und vielen scheint dieses Problem von entscheidender Wichtigkeit zu sein. Die Mehrzahl der Theologen der unmittelbar auf Schleiermacher folgenden Zeit jedoch hatten ein gut Teil von dem praktischen Idealismus des Glaubens, von dem oben (S. 2) die Rede war; je stärker sie von der Religiosität der Erweckungszeit beeinflußt waren, desto mehr lag ihnen die Sicherheit des christlichen Glaubens nicht darin, daß Christus bei religionsgeschichtlicher Vergleichung als der Größte erscheint — oft hat dieser Gedanke nicht einmal als Nebenargument eine ernstliche Bedeutung gehabt — sondern darin, daß Christus sich der suchenden Seele als Heiland und Erlöser fühlbar macht, ganz gleich-

gültig, wieviel der Mensch von außerchristlichen Religionen, von Religionsgeschichte weiß.

Aber Schleiermacher gehört ja noch nicht dem Pietismus des 19. Jahrhunderts an. Auf der anderen Seite war er auch nicht mehr ein Kind der Aufklärung. Er steht zwischen beiden als ein Mitarbeiter von Fichte, Fr. Schlegel, Schelling u. a. und hat religionsgeschichtliche Interessen gehabt. So kann man, ohne ihm damit modernste, für seine Zeit unmögliche Problemstellungen zuzumuten, fragen, wie er die Gefahren beurteilt hat, die in religionsgeschichtlicher Kritik und historischer Denkweise für unseren Glauben liegen, ob seine Zusammenfassung dessen, was die vergleichende Religionsbetrachtung ergibt, in seinem Sinn ein Unterbau für das System der christlichen Dogmatik hat sein sollen oder wenigstens hätte sein können, und wenn das nicht der Fall ist, warum nicht.

Denn offenbar ist es nicht der Fall. Von den hierher gehörigen Paragraphen der Einleitung ist Schleiermachers Glaubenslehre in ihren entscheidenden Partien völlig unabhängig; hier verdolmetscht sich der Christ sein frommes Bewußtsein, ohne im geringsten an Religionsgeschichte zu denken. Und man wird sagen müssen: hätte Schleiermacher eine religionsgeschichtliche Konstruktion als wirklich tragenden Unterbau seines dogmatischen Systems gegeben, so würde bei dem Einfluß, den er tatsächlich auf die theologische Entwicklung der folgenden Zeit gehabt hat, das religionsgeschichtliche Interesse gewiß stärker geblieben sein. Fragen wir aber weiter: warum hat er eine solche Konstruktion nicht gegeben? — so ist zu antworten: wissenschaftlichen Wert hätte eine derartige Konstruktion des Gesamtverlaufs der Religionsgeschichte für ihn nicht gehabt, wie überhaupt keine geschichtsphilosophische Konstruktion.

Allerdings haben geschichtliche Größen für seinen Glauben eine ungleich stärkere Bedeutung gehabt als für den der Aufklärung, und er ist sich dessen als Dogmatiker bewußt gewesen.[1] Oder vielmehr es handelt sich wesentlich um eine

---

[1]) Überhaupt ist es natürlich zum Verständnis seiner Theologie nötig, sich deutlich zu machen, inwiefern seine Religiosität anderer Art

geschichtliche Größe: Christus (mit seinen Fortwirkungen). Diese Größe hebt er freilich in gewissem Sinne aus der übrigen Geschichte heraus, so daß wir fragen müssen: hat er die Schwierigkeiten, die einer solchen Begründung des Glaubens entgegenstehen, klar gesehen? Welche Verbindungslinien führen hier von ihm zu den Dogmatikern des 19. Jahrhunderts, die ebenfalls Christo eine solche Sonderstellung einräumten und sie dogmatisch zu beweisen suchten?

Diese Frage vollständig beantworten, hieße eine Geschichte der deutschen evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts schreiben. Was uns hier beschäftigen soll, ist nicht das ganze Problem: „Religion und Geschichte" bei Schleiermacher und in der von ihm beeinflußten Theologie des 19. Jahrhunderts, sondern nur sozusagen die negative Seite der theoretischen Behandlung, die es bei Schleiermacher selbst findet.

---

ist als die für das 18. Jahrhundert typischsten Formen der Frömmigkeit. Nun ist freilich Schleiermachers Religiosität nicht mit wenig Worten zu charakterisieren. Nur auf einen, meines Wissens bisher nur von Drews (Die Predigt im 19. Jahrhundert S. 22) beachteten Punkt sei hingewiesen, der nebensächlich ist, an dem aber der Abstand recht deutlich wird. Die fromme Naturbetrachtung spielt für Schleiermacher eine überaus geringe Rolle (daß es hiermit bei ihm in Wirklichkeit ganz anders gewesen sein sollte, als es nach seinen Schriften scheint, ist wohl ausgeschlossen). Er hat weder die bisweilen kleinliche Teleologie, der wir vielfach im 18. Jahrhundert begegnen, noch eine poetisch-religiöse Naturanschauung wie etwa Herder. Man lege nicht zuviel Wert auf die der äußeren Natur gewidmeten Worte in der 2. Rede über die Religion (Zur äußeren Natur usw., Otto S. 45 ff., Ges. Ausg. S. 218 ff.). Er will hier die Gegenstände religiöser Anschauung möglichst vollständig zusammenstellen und kann natürlich die Natur nicht übergehen. Aber schon die Eingangsworte des Abschnitts zeigen, daß sie für ihn hier keine sonderliche Bedeutung hat. Wäre es anders gewesen, so müßte sich das vor allem in seinen Predigten zeigen; aber wenn man diese daraufhin durchsieht, so staunt man, daß der Mann, der doch wahrhaftig kein Stubengelehrter war, der die Berge seines Heimatlandes so liebte und so anmutige Reiseschilderungen entworfen hat, so selten sich der Betrachtung der Natur zuwendet (allenfalls Bd. I 13/14, III, 395/96, aber wie wenig auch hier eigentliche Naturbetrachtung! Nicht einmal in den übrigen Erntefestpredigten findet sich derartiges) — hierin vergleichbar dem platonischen Sokrates, wie er sich an der bekannten Stelle im Phädrus äußert: ihn haben zu allen Zeiten am meisten die Menschen interessiert.

Er hat die Bedeutung, die er geschichtlichen Größen, insbesondere der Person Jesu, für den Glauben einräumt, nicht dogmatisch „bewiesen“. Einmal — und dieser Grund ist für sich allein ausreichend — weil er eine schärfere Einsicht in die psychologischen Verschiedenheiten von Religion und Wissenschaft hatte, als nicht bloß die meisten Theologen seiner Zeit, sondern auch viele nach ihm. Er hat geradezu einen persönlichen Widerwillen gegen alle theoretischen Beweise in Religionssachen, „wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nie erjagen“. Zweitens: irgend einer geschichtlichen Größe supranaturalen Charakter „beweisen“ konnte er nicht seiner Auffassung von der geschichtlichen Kontinuität wegen, so wenig er, wovon schon oben die Rede war, mit einer Konstruktion der Religionsentwicklung die Absolutheit des Christentums geschichtsphilosophisch „beweisen“ konnte, seiner Auffassung von Wesen und Grenzen historischer Erkenntnis wegen. Hier haben wir die negative Seite seiner Erörterungen über die Bedeutung geschichtlicher Größen für den Glauben, oder, wenn man will, die negativen Voraussetzungen der Stellung, die er zu diesen Fragen einnimmt. Auf das positive Gegenstück werden wir am Schluß unserer Darstellung zu sprechen kommen, unsere Aufgabe jetzt soll sein, eben in Schleiermachers Auffassung von Aufgaben, Grenzen und Hauptproblemen der historischen Erkenntnis und Geschichtsphilosophie Voraussetzungen seiner theologischen Arbeit zu zeigen, die bisher noch nicht im Zusammenhange dargestellt worden sind, mit anderen Worten Schleiermachers geschichtsphilosophische Ansichten in ihrer Bedeutung für seine Theologie darzulegen.

Zu diesem Thema noch einige erläuternde Bemerkungen.

Erstens: die geschichtsphilosophischen Gedanken Schleiermachers, die für seine Theologie keine Bedeutung gewonnen haben, wie seine Äußerungen über Familie, Rasse usw. in der Ethik, bleiben für uns außer Betracht. Überhaupt aber ist ja von einer Geschichtsphilosophie Schleiermachers nur cum grano salis zu reden. Man kann im geschichtsphilosophischen Denken Elemente von zweierlei Art unterscheiden. Entweder es werden über Bedingungen und Gesetze alles Geschichtsverlaufs Theo-

rien aufgestellt, man will ermitteln, was, wie verschieden es auch im einzelnen zugeht, doch immer wieder vorkommen muß, das Notwendige in der Geschichte, sozusagen eine „natürliche Geschichte“. Oder man sucht die Geschichte, wie sie sich wirklich abgespielt hat — entsprechend würde man sagen: die positive Geschichte — philosophisch zu erfassen, sie wirklich philosophisch zu begreifen und nicht etwa bloß ihren Verlauf mit philosophierenden Anmerkungen zu begleiten. Man will sie von Ideen aus meistern, unter Formeln bringen, die nicht nur erklären, warum die Geschichte im allgemeinen so und so läuft, sondern warum sie gerade so, wie es in einem ganz konkreten Falle geschah, gelaufen ist. Die Geschichtsphilosophie der ersten Art abstrahiert von allen konkreten Einzelheiten, es wird eine Art Logik oder Mechanik der Geschichte gesucht. Die der letzteren Art sucht mit allgemeinen Begriffen und nach Möglichkeit von rein idealen Prämissen aus die empirische Geschichte zu konstruieren, so daß sich bei vollständiger Lösung ihrer Aufgabe die Möglichkeit ergeben müßte, auch die Zukunft zu übersehen. Ob sich unter die idealen Prämissen nicht doch Empirisches, Konkretes, Individuelles mischt, ist eine andere Frage. Das Ziel bleibt jedenfalls, das Wirkliche, Individuelle, vom Idealen, Allgemeinen aus zu begreifen.[1] Die meisten geschichtsphilosophischen Systeme stellen eine Verbindung der beiden eben gekennzeichneten Arten von Geschichtsphilosophie dar; jede von beiden Aufgaben wird darin wenigstens mit angefaßt, die beiden Elemente sind verschmolzen. Will man sie in ihrer Verschiedenheit doch möglichst scharf bezeichnen, so könnte man die geschichtsphilosophischen Gedanken der ersteren Art als allgemeine Theorie der Geschichte,

[1]) Die Zuversicht ist bekanntlich selten — einige Male allerdings — so weit gegangen, daß man behauptete, die Zukunft auch nur in Umrissen voraussehen zu können. Vielmehr wird gewöhnlich entweder eine so weitgehende Konstruktion nur als Ideal hingestellt, praktisch aber zugegeben, daß dazu das Maß unserer Kenntnisse nicht ausreicht. Oder es wird — meist wohl halb unbewußt — die Sache so dargestellt, daß die Gegenwart zugleich als eine Art End- oder höchster Punkt der Geschichte erscheint oder wenigstens gewisse in der Gegenwart bereits wirksame Prinzipien sich nur noch völlig durchsetzen, aber nicht mehr überboten werden sollen.

die der letzteren als Konstruktion der positiven Geschichte charakterisieren. Schleiermacher hat in einem ausführlichen — wenn auch nicht mehr von ihm selbst herausgegebenen — Werk eine allgemeine Theorie der Geschichte gegeben; eine Konstruktion der positiven Geschichte hat er niemals entworfen. Seine allgemeine Theorie der Geschichte, seine Ethik, wird in allen Darstellungen seiner Philosophie eingehend behandelt; von den wenigen deutschen Geschichten der Geschichtsphilosophie geht meines Wissens keine auf ihn ein.[1] Auch die Frage, warum er keinerlei Konstruktion der positiven Geschichte bietet, ist meines Wissens nirgends ausdrücklich erörtert worden. Sie ist zwar für den Kenner der Grundanschauungen Schleiermachers leicht zu beantworten; im einzelnen verbinden sich mit ihr jedoch eine Anzahl weiterer Probleme.

Zweitens: man findet bisweilen die geschichtsphilosophischen Ideen eines Denkers nicht direkt ausgesprochen, sondern versteckt in Untersuchungen über das Verhältnis der Geschichte im subjektiven Sinn, der Historie,[2] zu den übrigen Wissenschaften und sonstigen geistigen Interessen des Menschen. Je analoger das Geschehen, das die Historie behandelt, dem in der Natur ist, desto mehr werden Historie und Naturwissenschaft einander gleichen, und wenn jemand Differenzen zwischen Historie und Naturwissenschaft — um nur diese zu nennen — betont, wird das seinen Grund haben in seiner Auffassung von der Geschichte. Schleiermacher hat sich nun über das Verhältnis der Historie zur Philosophie mehrfach ausge-

---

[1]) Der Schweizer protestantische Theologe Henri de Rougemont behandelt zwar in seinem Werke „les deux cités: la philosophie de l'histoire aux différents âges de l'humanité" auf 5 Seiten Schleiermacher, aber er macht mehr allgemeine Bemerkungen über Schleiermachers Religionsbegriff, seine religiösen Anschauungen und seine Persönlichkeit, und behandelt seine im engeren Sinne geschichtsphilosophischen Ansichten überhaupt nicht.

[2]) Ich bezeichne im folgenden mit „Historie, historisch" stets die Geschichte im subjektiven Sinn, Geschichtsforschung, Geschichtschreibung, Geschichtswissenschaft; mit „Geschichte, geschichtlich" das objektive Geschehen, dem jene Geistestätigkeiten gelten; bin mir bewußt, daß diese Einschränkung des Sprachgebrauchs willkürlich ist, halte sie aber für zweckmäßig.

sprochen, die darin liegenden Probleme haben ihn zeitweise lebhaft beschäftigt, wie z. B. seine Rezension von Schellings Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums[1] beweist. Ihrer Bedeutung entsprechend werden wir diese methodologischen Erörterungen Schleiermachers gesondert behandeln.

Drittens: die Behandlung der einschlägigen Gedanken Schleiermachers würde wesentlichen Gewinn davon haben, wenn vorher das Entstehen der oben kurz beschriebenen Situation, in der das Problem Religion und Geschichte seine charakteristische Rolle spielt, eingehend geschildert würde. Aber man kann nicht sagen, daß die Linien, die hier zu ziehen wären, bereits von der Forschung klar herausgearbeitet seien, so wertvolle Arbeiten zur Geschichte des Geisteslebens im 18. Jahrhundert auch vorliegen.[2] So unterlasse ich jeden Versuch dieser Art. Daß eine Spezialuntersuchung wie die folgende aber überhaupt nicht unternommen werden sollte, bis die allgemeineren Vorfragen — soweit das überhaupt möglich ist — entschieden sind, verlangt niemand.

Viertens: soweit Schleiermacher sich nicht bloß über Aufgaben und Grenzen der Geschichtsphilosophie, sondern wirklich über ihre materialen Probleme ausgesprochen hat, sind auch manche von seinen ganz speziell uns hier beschäftigenden Gedanken bereits eingehend und gut behandelt worden. Davon, daß er der natürlichen Religion gegenüber die alleinige Wirklichkeit und das Recht der positiven Religion betont habe, spricht jede Darstellung seiner Theologie, auch seine Behandlung des Judentums und des Christentums in den Reden und seine Klassifizierung der Religionen in der Einleitung zur

¹) Briefe IV 579.

²) Über die ganze Schwierigkeit vergl. Tröltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie S. 27 Anm., über Religion und Geschichte bei Herder Stephan, Herder in Bückeburg S. 157 ff.; im wesentlichen ist das Material aus Einzelarbeiten zusammenzusuchen, wie aus Diltheys Aufsatz über Lessing (Preuß. Jahrb. 1867, wieder abgedruckt in: Das Erlebnis und die Dichtung 1905). Überdies ist gerade bei Schleiermacher oft schwer festzustellen, wo er von Denkern der vorausgegangenen Zeit abhängt, weil er überhaupt und gerade in den Schriften, in denen er seine neuen Gedanken zuerst darlegte, so wenig darüber sagt.

Glaubenslehre sind vielfach erörtert worden. Über seine Wunderlehre liegt das Buch von Lommatzsch vor,[1] für seine Christologie in der früheren Zeit kommt das Buch von Bleek in Betracht;[2] dazu ist natürlich eine Fülle von Material namentlich zur Beurteilung seiner Christologie, seines Religionsbegriffs und seiner Auffassung vom Verhältnis der Religionen zueinander in der reichen übrigen Schleiermacher-Literatur verborgen, besonders in der Darstellung seiner Theologie von Bender, in Hubers Arbeit über seinen Religionsbegriff[3] und sonst. Diltheys Biographie liefert im Text für die Punkte, die hier behandelt werden sollen, naturgemäß wenig, solange sie nur die Zeit bis 1802 umfaßt, doch gewähren die als Beilagen abgedruckten Jugendarbeiten Schleiermachers interessante Einblick in das Werden seiner Gedanken über historische Erkenntnis.

So könnte eine vollständige Behandlung des oben formulierten Themas, soweit sie nicht die ebengenannten Werke in wesentlichen Punkten zu widerlegen suchte, in manchen Stücken nur bereits Gesagtes wiederholen. Zu ersterem liegt meines Erachtens in den Stücken, um die es sich für uns handelt, kein Anlaß, zu letzterem in einer kleineren monographischen Arbeit, wie es die folgende sein soll, kein Recht vor. So werde ich über manches kurz hinweggehen können. Eine solche Spezialuntersuchung liest überdies doch nur, wer Schleiermachers Anschauungen im großen Ganzen bereits kennt.

Freilich liegt noch ein Einwand nahe. Man könnte sagen: „Das Thema ist überhaupt verfehlt, denn solche spezielle Punkte im Denken eines großen Mannes sollen nur behandelt werden, wenn sie für ihn selbst von Interesse und in seinem System von Bedeutung sind, aber Schleiermachers Stellung zur Geschichte ist gerade seine Schwäche.“ Nun ist ja richtig, daß man nicht, bloß weil ein Mann überhaupt berühmt ist, seine Stellung zu Fragen, die ihn nicht weiter interessiert haben, mit derselben Gründlichkeit erörtern soll, wie die Gedanken,

---

[1]) Schleiermachers Lehre vom Wunder und vom Übernatürlichen, Berlin 1872.

[2]) Die Grundlagen der Christologie Schleiermachers, Freiburg 1898.

[3]) Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher, Leipzig 1901.

in denen seine Bedeutung liegt. Aber erstens: gerade wenn in Schleiermachers Stellung zur Geschichte seine Schwäche liegt, lohnt es sich vielleicht, an diesem Punkte mit der Untersuchung wenigstens einzusetzen. Zweitens: die Behauptung, hier liege seine Schwäche, kann zweierlei besagen. Entweder man meint, es habe ihm der rechte historische Blick gefehlt und seine historischen Arbeiten seien ohne sonderlichen Wert. Richtig ist daran soviel: so warme Anerkennung seine Arbeiten zur Geschichte der griechischen Philosophie und seine Platoübersetzung bei den Fachleuten gefunden haben, so starke Anregungen er auf dem Gebiet der neutestamentlichen Kritik gegeben hat, so wertvoll seine grundsätzlichen Gedanken über Übersetzungskunst und Kritik sein mögen, so eindringende historische Studien er gemacht hat und so umfassend sein historisches Wissen gewesen sein mag (s. darüber unten S. 20 ff.): in manchen Stücken wird sein historisches Urteil den meisten gründlich verfehlt erscheinen; man denke an seine Beurteilung des Johannesevangeliums und der Bretschneiderschen Zweifel an dessen Echtheit, oder an seine Abschätzung von Xenophon und Plato als Geschichtsquellen für Sokrates. Aber wenn er in solchen Fällen die ihm kongenialere Auffassung des geschichtlichen Helden der prosaischeren vorzog, wen nimmt das wunder bei dem Genossen der Romantiker, den die Erklärung großer Wirkungen aus kleinsten und kleinlichen Ursachen, wie sie sich vielfach bei den Aufklärern fand, anwiderte? Man nenne uns einen Historiker der Zeit vor 100 Jahren, der nicht in irgend einem Stück Urteile gefällt hätte, die uns unbegreiflich wären! Und wir dürfen hinzusetzen: einen Theologen jener Zeit, der mit derselben Klarheit und Ruhe es vorausgesehen hat, daß auf dem Gebiet der Historie sich die Anschauungen noch gewaltig wandeln würden, wie Schleiermacher dies in den Sendschreiben an Lücke ausgesprochen hat! Im übrigen aber lautet das Thema ja nicht: Schleiermacher als Historiker.

Oder der Satz, in Schleiermachers Stellung zur Geschichte liege seine Schwäche, soll mehr einen Vorwurf gegen seine prinzipielle theologische Haltung begründen. Dieser Vorwurf kann wiederum in verschiedenem Sinne erhoben werden. Die

einen behaupten, Schleiermacher unterschätze die Bedeutung des geschichtlich Gegebenen für die Religion. Er habe zwar dem unhistorischen Sinn der Aufklärung gegenüber erkannt und betont, daß es mit der natürlichen Religion nichts sei und nur die positiven lebendig seien, aber er beschreibe dann doch, wenigstens in den Reden, die religiösen Seelenvorgänge so, daß ihre Gebundenheit an die heilige Geschichte nicht genügend hervortrete, er rede verächtlich von aller Überlieferung und habe noch in der Glaubenslehre den Begriff der Offenbarung nicht ausreichend gewürdigt. Die anderen sagen, er habe zwar prinzipiell richtig erkannt, wie wenig sich unser religiöses Denken und Leben an die Überlieferung zu binden habe, sei aber an gewissen historisch-kritischen Erkenntnissen des 18. Jahrhunderts vorbeigegangen, die zwar noch nicht ganz durchgeführt, aber hier und da bereits grundsätzlich klar herausgearbeitet gewesen seien. Er betrachte stellenweise die Geschichte dogmatisch, namentlich in der Christologie, und das gebe seiner Theologie überhaupt einen widerspruchsvollen Charakter. Beide Vorwürfe haben die entgegengesetzte Richtung, und doch könnten beide Richtiges enthalten; es liegen vielleicht in Schleiermachers Werken Inkonsequenzen nach beiden Seiten hin vor, Inkonsequenzen, die als solche rein historisch zu erweisen sind, von seinen eigenen Voraussetzungen aus. Nur darum handelt es sich hier, nicht um eine Kritik seiner Anschauungen vom dogmatischen Standpunkt des Darstellers aus.

Wir gliedern unsere Arbeit in drei Kapitel: Historie und Philosophie; die geschichtliche Kontinuität; der Sinn der Geschichte, die geschichtlichen Gesetze und ihr Verhältnis zur geschichtlichen Wirklichkeit. Voraus gehen einige Bemerkungen über Schleiermachers historische Interessen.

Zitiert wird nach der Gesamtausgabe: Sittenlehre 116 bedeutet also das System der Sittenlehre im 5. Band der philosophischen Werke S. 116. Soweit in der Glaubenslehre neben den Paragraphenzahlen noch Seitenzahlen angegeben sind, beziehen sich diese auf die 6. Auflage der betreffenden Bände der Gesamtausgabe (Berlin, Reimer 1884). Br. bezeichnet die bekannte vierbändige Briefsammlung.

Schleiermachers historische Interessen und Arbeiten.

Manches große geschichtsphilosophische System können wir nicht ins Auge fassen, ohne über die Kühnheit zu staunen, womit hier Konstruktionen, vielleicht großartige Konstruktionen durchgeführt sind, obwohl die geschichtliche Wirklichkeit ihnen keineswegs die genügende Grundlage bietet, ja vielleicht geradezu widerspricht. Speziell die Zeit vor 100 Jahren hat eine Anzahl solcher Systeme hervorgebracht. Freilich war die Fähigkeit, vergangenes Leben nachzuempfinden, sich in ferne Zeiten zu versetzen, seit der Mitte des 18. Jahrhunderts außerordentlich gewachsen, und der historische Horizont hatte sich sehr erweitert. Aber wenn man ein Buch wie Fichtes Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters liest, greift man sich gelegentlich an den Kopf und fragt: wie konnte ein Mann von solchem Ernst und solcher Selbstzucht derartige Dichtungen als Wissenschaft vortragen? Der Ideologe ist hier zum Phantasten geworden.[1] Und wenn in unseren Tagen ein Philosoph mit solchen Konstruktionen hervortreten wollte, so würden wir darin eine schlimme Überhebung sehen, eine grobe Vernachlässigung dessen, was er aus der mühevolleren, aber sichereren Arbeit der historischen Einzelforschung hätte lernen können und sollen; wir würden meinen, wer ein solides historisches Wissen hat und auf irgend einem Gebiet der Geschichte selbst einmal ernste Studien gemacht hat, müsse vor solchen Ikarusflügen bewahrt bleiben. Für die Gestaltung der Geschichtsphilosophie z. B. Fichtes, Schel-

---

[1]) Diese Beurteilung bleibt bestehen, auch wenn man Schleiermachers Rezension (Br. IV 624 ff.) für in wesentlichen Stücken ungerecht hält.

lings und Hegels ist selbstverständlich die allgemeine Geistesart dieser Männer und der Gang ihrer Spekulation überhaupt, das Verhältnis von Phantasie und Reflexion, von analytischen und synthetischen Fähigkeiten bei ihnen wesentlich bestimmend gewesen. Das umfangreiche historische Wissen, das man ihnen, namentlich den beiden letzteren, nicht wird absprechen können, scheint hier von weniger Einfluß gewesen zu sein. Dennoch wird es berechtigt sein, wenn wir auch bei Schleiermacher, ehe wir uns seinen geschichtsphilosophischen Gedanken zuwenden, zunächst fragen, von welcher Art sein geschichtliches Wissen gewesen ist, welches Maß von Arbeit er auf historische Studien verwendet hat.

Es kann sich hier nicht darum handeln, den Gang seiner historischen Studien durch sein Leben hindurch zu verfolgen. Sie sind natürlich vielfach mit Studien anderer Art aufs engste verflochten gewesen, und soweit wir nicht aus seinen Werken unmittelbar erkennen können, mit welchen wissenschaftlichen Gegenständen er sich zu einer bestimmten Zeit beschäftigt hat, sind wir davon nur sehr teilweise und zufällig unterrichtet. Ebenso davon, welche Historiker ihn besonders angeregt haben: zufällige Spuren, wie die der persönlichen und literarischen Bekanntschaft mit Johannes Müller[1] führen, eben weil sie so vereinzelt dastehen, nicht weiter. Welche historischen Arbeiten er zum Abschluß gebracht und welche historischen Vorlesungen er gehalten hat, sieht jeder aus dem Verzeichnis seiner Werke.[2] Es soll also hier nur versucht

[1]) Br. II 6, Kirchengeschichte 624.

[2]) Nicht veröffentlicht worden sind von den historischen Vorlesungen Schleiermachers nur die exegetischen; daneben steckt natürlich vielerlei historisches Material, namentlich zur neuesten Zeit, in seinen Vorlesungen über kirchliche Statistik. Für unser Thema bieten diese unveröffentlichten Vorlesungen naturgemäß nichts. Dagegen würde eine Arbeit über Schleiermacher als Exegeten diese (im Besitz der Literaturarchiv-Gesellschaft zu Berlin befindlichen) Manuskripte in erster Linie zu berücksichtigen haben. Ob freilich der wissenschaftliche Ertrag groß sein würde, ist mir zweifelhaft. Schleiermacher hat auch in der Bibelforschung originale Gedanken gehabt, so über die Entstehung unserer Evangelien, aber in seiner Exegese treten sie wenig hervor. Was Lücke (Studien und Kritiken 1834 S. 769 ff.) über Schleiermachers Exegese sagt, scheint mir richtig zu sein, wenigstens das auf S. 769 Stehende.

werden, eine Skizze von Werden und Art der historischen Studien Schleiermachers zu entwerfen; daneben soll auf einige historische Pläne, die er nicht zur Ausführung gebracht hat, hingewiesen werden.

Daß ihm mehr an Überblicken, am Zusammenschauen großer Partien der Geschichte, daran gelegen sei, seine Kenntnisse von ihr als Bausteine für seine gesamte Weltansicht zu verwerten, als am historischen Einzelwissen, hat er selbst bekannt; er war sich dessen bewußt, daß ihm genauere geschichtliche Kenntnisse vielfach in unangenehmer Weise fehlten. Mir scheint jedoch zweifellos, daß solche Äußerungen mit Vorbehalt aufzunehmen sind. Was er über seine Interessen sagt, müssen wir ihm glauben, aber woran hat er sein historisches Einzelwissen gemessen, wenn er es als gering bezeichnete? Wo er wirklich über eine historische Frage mitreden zu können meint, da hat er offenbar die Quellen nicht nur gelesen, sondern sich so hineingearbeitet, daß er sie gedächtnismäßig beherrscht. Der Fleiß, womit er sich schon auf der Schule in die selbstverständlichen Hauptgegenstände des dortigen Unterrichts, die Bibel und die antiken Autoren, einarbeitete, ist nicht umsonst für später gewesen, namentlich für seine philologischen Arbeiten. Für ein so umfassendes Kolleg wie Kirchengeschichte hat natürlich der Professor Schleiermacher, der in Halle wie in Berlin ja noch über eine Fülle anderer Disziplinen las, nicht überall gleichmäßige Quellenstudien gemacht, aber welche Vertrautheit mit der alten Dogmengeschichte z. B. verrät seine Abhandlung über den Unterschied der sabellianischen und der athanasianischen Vorstellung von der Trinität! Mehr dogmatischen Charakter hätte vielleicht die geplante allgemeine Kritik der rationalistischen und supranaturalistischen Streitigkeiten getragen, wenn sie zur Ausführung gekommen wäre,[1] aber er würde sie auf Grund eines ähnlich umfassenden Materials ausgearbeitet haben, wie es für die Zeit der Entstehung der protestantischen Kirchenlehre die Zitate der Glau-

[1]) Sie sollte in der theologischen Zeitschrift erscheinen, die er mit De Wette und Lücke herausgab; an ihre Stelle trat dann der Aufsatz über die Erwählungslehre (an Gaß 148).

benslehre andeuten.[1] Am knappsten zusammengedrängt und am energischsten verarbeitet ist das Material der Geschichte einer Wissenschaft in den Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Wie der geschichtliche Stoff zu gestalten und interessant darzustellen sei, darüber nachzudenken fand Schleiermacher frühzeitig Anlaß in der Aufgabe, Geschichtsunterricht zu geben. Aus der Zeit, wo er dem Gedikeschen Seminar in Berlin angehörte und am Kornmesserschen Waisenhause Lehrer war, stammen die Niederschriften über den historischen Unterricht.[2] Ebenfalls in den 90er Jahren entstand die Idee eines Dialogs über die historische Kunst. Vorbild war Platos Phädrus mit seiner Behandlung der Rhetorik, und daß der Dialog der letzte einer ganzen Reihe von solchen werden sollte, in denen prinzipielle wissenschaftliche Fragen

---

[1]) Natürlich gibt eine Zusammenstellung dieser Zitate kein sicheres Bild von Umfang und Hauptrichtungen seiner Lektüre auf diesem Gebiet. Bei der Vorbereitung zu dogmatischen Vorlesungen hat er das erstemal Quenstedt, 1811 Gerhard verglichen (an Gaß 94). Ähnlich verfuhr er bei der Vorbereitung auf exegetische Kollegs (ebenda; handschriftliche Kollektaneen aus Ökumenius, Chrysostomus u. a. unter den Berliner Manuskripten).

Ein rein textkritisches und exegetisches Werk wäre der geplante Paulus geworden (Br. III 422, IV 203, 315, an Gaß 149). Wenigstens enthält das Manuskript (Divi Pauli quae exstant denuo recensuit et commentario instruxit D. Fr. Schl.) keine selbständigen biblisch-theologischen oder dergleichen Ausführungen, sondern lediglich Text, Apparat und Kommentar. Es beginnt mit den Thessalonicherbriefen (also historische Anordnung?), vom Kommentar sind größere Stücke zu diesen und zum Galaterbrief fertig geworden, der Apparat zu ersteren ist anscheinend vollständig, im übrigen liegen nur Bruchstücke vor. Über solche scheint auch die Ausarbeitung der geplanten Schrift über die Apostelgeschichte (über die Schriften des Lukas 2. Teil [an Gaß 149]) nicht hinausgekommen zu sein, und bloße Idee ist wohl geblieben ein drittes Heft über Lukas, das besonders untersuchen sollte, „wieviel oder wenig sich aus der Sprache über die Entstehung der Bücher entscheiden ließe“ (ebenda 140).

[2]) Dilthey, Denkmale 64. Die Geschichte soll behandelt werden als „die Wissenschaft dessen, was ist“. D. h. den Schülern soll zuerst der gegenwärtige Zustand vorgeführt werden, dann der älteste erreichbare; so werde ihr Interesse für die Wandlung geweckt, die inzwischen vorgegangen sein muß. „Der Anfänger hat an dem ungeheuren Abstand zwischen beiden Zuständen und der Erklärung des Übergangs aus einem

erörtert würden, hat seinen Grund wohl in der Auffassung des jungen Schleiermacher vom Verhältnis der historischen zu aller sonstigen Erkenntnis.[1]

Eine besondere Belebung müssen seine historischen Interessen erfahren haben, als er nach der zweijährigen Tätigkeit in Landsberg in die Hauptstadt zurückkehrte. Friedrich Schlegel, der jetzt sein Freund zu werden begann, hat ihn auf den verschiedensten Gebieten mit neuen Ideen angeregt, natürlich auch durch die historischen Studien, die er trieb. Einige Aufforderungen Schlegels zu dogmengeschichtlichen Studien hat Schleiermacher freilich abgelehnt.[2] Und die Differenz, die wir zwischen den Vorarbeiten beider für die Platoübersetzung wahrnehmen, ist charakteristisch für die Verschiedenheit ihrer historischen Arbeit überhaupt. Bewältigt Schlegel große Stoffmengen, um alsbald große Zusammenhänge zu erkennen, geniale Zusammenfassungen zu geben, so bewahrt Schleiermacher bei aller Hochschätzung geistreicher Konstruktionen sich doch einen kühlen Blick, einen viel stärkeren Wirklichkeitssinn, und wo die Geschichte der Idee zuliebe vergewaltigt wird, wo die Konstruktion in der Luft schwebt, kritisiert er mit der vernichtenden Ironie, die z. B. aus der Rezension von Fichtes Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters spricht.

In Stolp haben seine historischen Studien dann wesentlich dem Plato und der Kritik der Moral gegolten, von der Hallischen Zeit an sind sie natürlich in erster Linie durch die Forderungen seines Berufs, durch die Vorlesungen, die er zu halten hatte, bestimmt worden. Geblieben ist die Stim-

---

in den anderen eine Vorstellung von dem ganzen Umfange der Wissenschaft, eine Idee, für welche sich gewiß jeder nur mäßig aufgelegte Kopf in hohem Grade interessieren muß". Näher ausgeführt hat Schleiermacher später seine Gedanken über den Geschichtsunterricht — von dem hier empfohlenen Ausgangspunkt ist dabei freilich höchstens noch indirekt die Rede — Erziehungslehre 377 ff., 470 ff.

[1]) S. u. S. 25 ff.

[2]) Br. III 192 und 203. Wie weit in außertheologische Gebiete hinaus die Projekte jener Zeit gingen, zeigen die Andeutungen über die geplante Geschichte von Neu-Süd-Wales (an Dohna 17, Br. III 101).

mung, die ihn schon während der Jahre des vertrautesten Umgangs mit Schlegel gegen übereilte geschichtsphilosophische Konstruktionen erfüllte. Aber seine Stellung zu den Problemen der Geschichtsphilosophie wird ihm natürlich nicht bloß durch diese Stimmung gegeben, über so wichtige Fragen muß er sich durch Nachdenken bestimmte Überzeugungen gebildet haben.

Historie und Philosophie.

Will man Schleiermachers Ansicht vom Verhältnis der Historie zur übrigen menschlichen Erkenntnis[1] feststellen, so hat man wesentlich zu fragen: wie faßt er das Verhältnis von Historie und Philosophie? Jener Zeit war doch die Philosophie sozusagen die Krone des menschlichen Denkens. Und wir werden so natürlich mit darauf kommen, das Verhältnis der Historie zu den anderen Wissenschaften, die enzyklopädische Stellung, die Schleiermacher ihr gibt, zu erörtern.

Wir haben von ihm Äußerungen über das Wesen der Historie aus verschiedener Zeit, und sie stimmen nicht in allen Punkten überein. Die wichtigsten Stellen sind folgende: 1. Dilthey, Denkmale S. 134, 105 (aus der Zeit des ersten Berliner Aufenthalts — ich bezeichne im folgenden so die Jahre 1796—1802; Schleiermacher ist zwar bekanntlich schon vorher zweimal in Berlin gewesen, aber ohne daß diese Zeiten merkliche Bedeutung für seine Entwicklung gehabt oder einen wichtigen literarischen Ertrag gegeben hätten). 2. Kirchengeschichte S. 623 ff. (der Hallische Entwurf, vom Jahre 1806) und in Verbindung damit die bereits aus dem Jahre 1804 stammende Rezension von Schellings Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (Br. IV 579 ff.). 3. Geschichte der Philosophie S. 16 (vom Jahre 1812). 4. Die einschlägigen Paragraphen des Systems der Sittenlehre (60, 62, 70 ff.,

[1]) Daß hier von Erkenntnis die Rede ist, soll nicht ausschließen, daß z. B. eines Geschichtsphilosophen Auffassung vom Verhältnis der Historie zur Kunst eingehend erörtert werden müßte, wenn er beide in engen Zusammenhang gebracht hat. In jedem Fall lägen dann aber in der Kunst Erkenntnismomente.

108 u. a.) in den späteren Bearbeitungen (nach Schweizer von etwa 1827 an, nach den neueren Untersuchungen Hubers ist die von Schweizer mit a bezeichnete schon von 1823). Was Schleiermacher anderswo sagt, deckt sich teils mit dem an diesen Stellen Dargelegten, teils lassen sich Äußerungen, die zeitlich zwischen zwei der genannten gehören, auch logisch als Zwischenstufen fassen.

Der gemeinsame Grundgedanke aller dieser verschiedenen Ausführungen läßt sich etwa so formulieren: der Historiker schaut die Dinge[1] im organischen Zusammenhang ihres Werdens an. Also es handelt sich um dreierlei: um eine Anschauung, um die Dinge als werdende, und um ihren organischen, lebendigen Zusammenhang. Beginnen wir mit dem letzten, dem Zusammenhang. Schleiermacher betont ihn im Gegensatz sowohl zu jeder bloß chronistischen Historie, weil sie das Leben atomisiert, als auch zu dem Pragmatismus, der einzelne Erscheinungen als Ursachen und Wirkungen miteinander verknüpft, ohne zu bedenken, daß der Zusammenhang viel komplizierter ist, vergleichbar dem organischen, in dem jedes nur mit allen anderen zugleich sich wandelt und entwickelt. Die wahre Ansicht der Geschichte verhält sich zur chronistischen und pragmatischen, wie „die organische Potenz zur mechanischen und chemischen".[2] Bei der chronistischen könne man,

---

[1]) Das Wort hier einfach im Sinn von: Die Objekte seiner Wissenschaft, das Seiende — genommen; irgend welcher Gegensatz gegen das Geistige soll nicht darin liegen.

[2]) Kirchengeschichte 624, vergl. auch die Einleitung der Kirchengeschichte, wie sie ausgearbeitet vorliegt, namentlich S. 2—5. Der Unterschied zwischen Chronik und Biographie ist ausführlich behandelt in der ersten Vorlesung über das Leben Jesu; daß die Nachkonstruierung, die in der Charakteristik eines Menschen liegt, eben eine feine Konstruktion und nicht bloß eine chemische Zerlegung sein soll, wird gegen Garve auseinandergesetzt W. W. 3. Abt. I 512/13; auch die rechte Betrachtung des staatlichen Lebens ist organisch und die Staatslehre wird als Physiologie des Staates gefaßt (Staatslehre 2); die Gesamtheit alles Geschichtlichen ist ein großer Organismus (s. schon Kirchengesch. 625, letzter Abs.). Eine ähnliche Nebeneinanderstellung von drei Stufen der Geschichtschreibung findet sich z. B. in Schellings Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Er nennt da zwei Standpunkte,

weil der Zusammenhang überhaupt fehlt, für jeden Täter einen anderen annehmen, für jede Veränderung in einem Moment eine andere.[1] Der Pragmatismus aber vergesse, wie unendlich viele Fäden am sausenden Webstuhl der Zeit ineinander geschlungen werden; „was man willkürlich absondert, hat seine Ursache nicht in einem gleichen einzelnen entsprechenden, sondern in einem Teil aller Einzelheiten aus der nächsten Vergangenheit. Man hält sich aber nur an eine",[2] und so komme man dazu, fälschlich größte Wirkungen auf lächerlich kleine Ursachen zurückzuführen — Beispiele dafür aus der pragmatischen Geschichtschreibung der Aufklärungszeit sind ja bekannt — und „das ganze Resultat der Geschichte für zufällig anzusehen, weil man es nämlich in einem falschen Sinn für notwendig ansieht."[3] Und nur eine besonders energische Betonung solcher Gedanken, nicht eine Ablehnung der Kausalbetrachtung in der Historie überhaupt (die bei Schleiermacher ohne Analogie wäre und ihn in den Atomismus der Chronisten zurückwerfen müßte) ist es wohl, wenn er sagt „daß das sogenannte Pragmatische nur vor den Anfang der Geschichte gehört, wie es im ersten Buch des Thukydides vortrefflich ist; in der Geschichte selbst muß alles nicht als Ursache, sondern als Teil geschildert werden".[4]

Mancher Pragmatiker würde indes keineswegs zugegeben haben, daß er sich bei seinen Erklärungen „nur an eine Ursache halte", und soweit der Historiker überhaupt erklären will, kann er natürlich nie den „allgemeinen Zustand der Zeit" in seiner ganzen Unendlichkeit heranziehen, sondern er nimmt einen Ausschnitt, und streitig bleibt nur, wie groß dieser sein muß, die ganze Differenz also relativ. Das sieht man auch

den religiösen und den empirischen, und bei letzterem ist wieder zu scheiden reine Ausmittelung des Geschehenen und pragmatische Geschichtschreibung. Das Ideal ist ihm eine historische Kunst.

[1]) Kirchengeschichte 623, vergl. auch Hermeneutik u. Kritik 379 unten.

[2]) Kirchengeschichte 624; dieser Gedanke liegt wohl bereits in den Worten des Aufsatzes über den historischen Unterricht vor, daß „der eigentliche Grund großer Begebenheiten immer der allgemeine Zustand der Zeit ist".

[3]) Kirchengeschichte 624.

[4]) Dilthey, Denkmale 129.

aus folgendem: wenn die Pragmatiker das Resultat „für zufällig ansehen“, so hat sich das oft darin ausgesprochen, daß sie die Frage aufwarfen: wie würde die Geschichte gegangen sein, wenn das und das anders gewesen wäre? Schleiermacher verwirft das, soweit man fragt, wie es geworden wäre, wenn die und jene einzelne Begebenheit, Kleinigkeit anders gewesen wäre; aber darüber nachzudenken, wie es geworden wäre, wenn der Ausgangspunkt einer ganzen Entwicklungsreihe anders gewesen wäre, hält auch er mindestens für erlaubt.[1]

Sachlich sind es — wir würden sagen: einige wichtige Momente des Entwicklungsgedankens, die er gegen Chronismus und Pragmatismus vorbringt. Daß er das Wort Entwicklung gerade hier nicht gebraucht, macht nichts aus. Formell stellt er den Gegensatz so dar, daß der Pragmatismus als der Versuch erscheint, eine Methode des Denkens auf die Geschichte anzuwenden, die eben nicht darauf anzuwenden ist — von der Historie wenigstens; ob man sie überhaupt darauf anwenden kann und in welchen Disziplinen das geschieht, davon wird noch die Rede sein. Strebt man, alles sofort auf wenige einfache Linien zurückzuführen, abstrahiert man, will man im historischen Denken so verfahren wie im begrifflichen, so ist das ihm zu grob für die Feinheit und Fülle des wirklichen geschichtlichen Lebens. Er warnt davor, in einer historischen Untersuchung „auf Identität auszugehen“, die Erscheinungen zu rasch parallelisieren zu wollen. Natürlich hat er besonders die bei Historikern des 18. Jahrhunderts häufigen Versuche im Auge, Vergangenes nicht nur mit Vergangenem, sondern auch mit Gegenwärtigem zu parallelisieren; solches Verfahren könne nützlich sein zu irgend einem pragmatischen Zweck, es verderbe aber den historischen Blick.[2] Das philosophische Denken

---

1) Kirchengeschichte 17 letzter Abs. Ein Beispiel ist die Hypothese von einer wesentlich orientalischen Entwicklung des Christentums (am Schluß der 7. Anmerkung zur zweiten Rede über die Religion).

2) Geschichte der Philosophie 16. Doch hat Schleiermacher es natürlich als Tatsache anerkannt, daß die Belehrung, die man von der Geschichte erwarten darf, oft Motiv historischer Studien gewesen ist und ist, und das auch nicht überhaupt verworfen (Predigten II 273).

oder Erkennen wird in einen prinzipiellen Gegensatz zum „realen“ gestellt: „Alles reale Erkennen ist historisch und sucht das einzelne durch seine Stelle in der Totalität zu verstehen. Alles philosophische vernichtet das räumliche und zeitliche Auseinandersein und sucht jedes einzelne durch die Identität mit dem Ganzen zu verstehen.“[1] Was Schleiermacher hier mit „und“ anfügt, soll offenbar gerade das Charakteristische der realen oder historischen und der philosophischen Betrachtungsweise oder Erkenntnismethode sein.

Deutlich ist die Schilderung der philosophischen: sie sucht überall die entscheidenden Merkmale, sucht die Dinge unter Begriffen und die Vorgänge unter Gesetzen zusammenzufassen, und kann man das einzelne definieren, kann man es in dem Sinne konstruieren, daß man zeigt, wie es aus Elementen besteht, die sich durchs Ganze hindurch ziehen, so ist das philosophische Verständnis erreicht.

Wie man das ihm entgegengesetzte historische Verständnis beschreiben soll, ist nicht so klar. Nämlich etwas durch seine Stelle in der Totalität verstehen, muß doch zunächst heißen: es durch seine Umgebung verstehen. Und soweit wir ein Ding durch seine Umgebung besser verstehen lernen, handelt es sich entweder um Analogien, also begriffliche Zusammenfassungen des Dings mit der Umgebung — die gehören aber zur philosophischen Erkenntnismethode — oder um Erklärung aus Wirkungen der Umgebung, also gesetzmäßige Ableitung, und die gehört auch zur philosophischen Erkenntnismethode. In der Tat, wenn wir einen Mann wie Cicero oder ein Buch wie Gratians Dekret aus seiner Umgebung heraus zu „verstehen“ suchen, so bedienen wir uns dabei wenigstens teilweise der philosophischen Methode, wie Schleiermacher das nennt. Nun braucht er ja sie und die historische nicht als absolute Gegensätze, als in der Wirklichkeit stets voneinander getrennt angesehen zu haben; solche absolute Scheidungen pflegt er abzulehnen; er wird hier nur, wie es seine Art ist, zwei Prinzipien aufgestellt haben, die in Wirklichkeit nie rein vorkommen, sondern von denen man bloß sagen kann: das Überwiegen des

[1]) Geschichte der Philosophie S. 16.

einen oder des andern macht den Unterschied aus. Was er damit gemeint hat, daß das reale oder historische Erkennen das einzelne durch seine Stelle in der Totalität zu verstehen suche, läßt sich etwa an einem Beispiel aus der Astronomie verdeutlichen, die ja in manchem Sinn als Zwischenstufe zwischen Historie und Naturwissenschaft anzusehen ist (sie hat nur einmal vorkommende Objekte wie erstere und ist Gesetze aufstellende Wissenschaft wie letztere). Was heißt einen Stern aus seiner Umgebung heraus verstehen? Wir können wohl, auch wenn wir ihn nicht sehen, sein Vorhandensein, seinen Ort, seine Größe, die Gesetze seiner Bewegungen aus dem berechnen, was wir sonst in der Astronomie und speziell von seinen Nachbargestirnen wissen — und doch, wie ganz anders ist's, wenn der Forscher, etwa mit einem schärferen Fernrohr, das Gestirn, das vorher nur berechnet worden war, nun wirklich an jener Stelle leuchten sieht, es inmitten seiner Umgebung schaut! Vielleicht wird die Berechnung in dem und jenem Punkt berichtigt, vielleicht nehmen wir nun noch allerlei an dem Gestirn wahr, was nicht zu berechnen war, die Farbe, in der es leuchtet und dergl., aber selbst wenn das nicht der Fall wäre — jeder kennt und fühlt den Unterschied. Und so würde Schleiermacher sagen können: das historische Erkennen ist Anschauung, nicht begriffliche Konstruktion, Anschauung mit dem undefinierbaren Reiz des Konkreten, Individuellen, Erlebten. Sofern das Gestirn berechnet wurde, lag die Anwendung der Methode vor, die Schleiermacher philosophisch nennt, und dasselbe gilt, wenn man versucht, mit Hilfe von Analogien und Gesetzen eine uns nicht unmittelbar gegebene geschichtliche Größe zu ermitteln. Aber sofern doch schon die Berechnung des Gestirns seine spezielle, man möchte sagen: individuelle Umgebung mit einbezog, etwas ganz anderes war als ein Rechenexempel in der reinen Arithmetik, liegt das vor, was Schleiermacher historisches Erkennen nennt; alles reale Erkennen, alles Anschauen der realen Welt ist in diesem Sinne historisch. Und Schleiermachers Sprachgebrauch hat eben seine Berechtigung darin, daß wir in der Wissenschaft, die wir im spezifischen Sinne Historie nennen, die Berechnung einer Größe jedenfalls am allerwenigsten auf Grund

allgemeiner Formeln und Gesetze vornehmen können und am allermeisten auf ihre konkrete, individuelle Umgebung zu gründen haben, noch viel mehr als, um auf das oben gebrauchte Beispiel zurückzukommen, in der Astronomie. In der Historie streben wir am allerstärksten von der Berechnung zur Anschauung; solange eine geschichtliche Größe uns nur durch Hypothese gegeben, sozusagen berechnet ist, werden wir ein Gefühl des Unbehagens nicht los, auch wenn die Hypothese sehr gut ist und die Konstruktion den größtmöglichen Grad von Sicherheit zu haben scheint. Was gäben wir darum, wenn wir von irgendwelcher, nach Meinung der Fachleute recht sicher konstruierten geschichtlichen Größe, etwa Persönlichkeiten wie dem Deuteronomiker oder den Deuteronomikern, deren geschichtliche Wirkung wir wahrnehmen, ohne sie selbst zu kennen, durch irgend einen neuen Fund eine Anschauung bekämen, wenn sie uns ins volle Licht der Geschichte gerückt würden, wenn sie inmitten ihrer Umgebung sehen, „durch ihre Stelle in der Totalität verstehen“ könnten!

So wird uns deutlich, in welchem Sinne man sagen kann, für Schleiermacher sei die Historie Anschauung. Es ist das zweifellos das wichtigste Stück seines Begriffs der Historie, denn darin, daß er das Historische nicht als eine Vorstufe des wissenschaftlichen Denkens hinstellt, sondern als ein — anscheinend gleichberechtigtes — Gegenstück der Philosophie, kommt der zunehmende historische Sinn, der wieder erwachende Respekt vor dem geschichtlich Gegebenen und Gewordenen zum Ausdruck, hier unterscheidet sich der deutsche Idealismus vielleicht am stärksten von der westländischen Aufklärung.[1] Das ästhetische Beschauen wendet sich immer stärker den geschichtlichen Gestaltungen der Menschenwelt zu, in der ästhetischen Freude an der Fülle vielgestaltigen Lebens liegt zweifellos eine der stärksten Wurzeln von Schleiermachers Gedanken

[1]) Natürlich will ich nicht sagen, daß dieser Sinn und Respekt erst damals wieder erwacht sei, schon — um das bekannteste Beispiel zu nehmen — Herder steht der Geschichte ganz anders gegenüber als die Aufklärer, aber die Bewegung ist jetzt so stark geworden, daß man sich immer ernstlicher bemüht, der Historie eine würdige enzyklopädische Stellung zu verschaffen.

über Individualität. Alles Wirkliche, also auch alles Geschichtliche, ist individuell, und nichts rein begrifflich Abstrahiertes hat geschichtliche Wirklichkeit, das Naturrecht ist nirgends[1] und die natürliche Religion ein Schatten. Die Polemik gegen die natürliche Religion und die neue Wertschätzung der positiven Religionen gelten mit Recht als eins der Hauptstücke der Schleiermacherschen Religionslehre, aber wenn man aus seinen Versuchen, durch philosophische Theorien das Rätsel der Individualität zu lösen, seine Hochschätzung des Individuellen in der Geschichte ableiten wollte, so wäre das ganz verfehlt. Diese Theorien sind Erklärungsversuche, die er nur gelegentlich aufgestellt hat, die Sache selbst stand ihm unabhängig davon fest, und will man eine Begründung suchen, so muß man sich den allgemeinen Charakter der Zeit, die Hauptmotive ihres Denkens und Forschens und speziell die Weltanschauung der Romantiker vergegenwärtigen. Das ins einzelne zu verfolgen, würde unsere Aufgabe überschreiten.

Ein Einwand gegen die Art, wie Schleiermacher dem Gedanken Ausdruck gibt, daß der Historiker das einzelne in seiner Stellung inmitten der Totalität anzuschauen suche, liegt freilich nahe: daß er das einzelne durch seine Stelle in der Totalität zu „verstehen" suche, ist ein unglückliches Wort, weil es zu sehr an die von ihm philosophisch genannte Methode des begrifflichen Denkens erinnert.

Auf den Gegensatz zu dieser kommt es schließlich auch hinaus, wenn er sagt, daß die Historie die Dinge anschaut als werdende.[2] Fürs erste heißt das ja freilich nur etwas Selbstverständliches: in ihrem zeitlichen Verlauf. Weiter aber kann man darin noch einmal den Gegensatz zwischen historischer und philosophischer Methode in charakteristischer Weise ausgesprochen finden: suchen wir etwas begrifflich zu erfassen, so müssen wir es gewissermaßen in Ruhe betrachten, auch wenn es in einer beständigen zeitlichen Bewegung begriffen ist; die logischen Operationen sind zeitlos, darin ist ihnen die historische Anschauung aufs schärfste entgegengesetzt.

---

[1]) Glaubenslehre I § 10 Zus. S. 58.

[2]) Kirchengeschichte 624 Abs. 3.

Die historische Anschauung — daß es daneben für Schleiermacher und seine Geistesverwandten noch andere Arten von Anschauung gibt, die man, zum Unterschied von der historischen, in ähnlichem Sinne als zeitlos bezeichnen müßte, wie das philosophische Denken, ist natürlich nicht ausgeschlossen. Das führt uns aber auf eine weitere Frage. Wir sagten, die Historie sei für Schleiermacher Anschauung, d. h. wir drücken damit den Gegensatz aus, in den er historisches und philosophisches Denken bringt. Für ihn selbst hat aber das Wort Anschauung eine Fülle von Bedeutungen gehabt, namentlich in seiner ersten Berliner Zeit.[1] Inwieweit spielen diese in seine Auffassung der Historie mit hinein? Wir werden so zugleich auf die Wandlungen kommen, die diese Auffassung im Lauf der Jahre durchgemacht hat.

Ausführlich darzulegen, in welchem Sinne er von Anschauung spricht, ist hier nicht der Ort. Es sei nur so viel bemerkt: die Anschauung ist bei ihm nicht allein und vielleicht nicht einmal in erster Linie dem begrifflichen Denken entgegengesetzt[2] (insofern geht die Art, wie wir oben das Wort verwendeten, um den Gegensatz zu bezeichnen, in den er die Historie zum philosophischen Erkennen stellt, über seine eigene Terminologie hinaus, aber es gibt kaum einen geeigneteren Ausdruck), sondern der Empfindung,[3] dem Gefühl, dem „Selbstbewußtsein" oder „unmittelbaren Selbstbewußtsein",[4] die Anschauung ist „gegenständliches Bewußtsein". Sodann steht sie allerdings im Gegensatz zur Spekulation, wie auch zur Empirie. Was das erstere anlangt, Anschauung im Gegensatz zum Gefühl, so scheint da mit dem Wort bisweilen geradezu die intellektuelle Funktion überhaupt bezeichnet zu werden, es ist, als hätte Schleiermacher in der romantischen

[1]) Vergl. über diesen Sprachgebrauch, dem wir namentlich in Reden und Monologen begegnen, Huber S. 281 und Fuchs, Schleiermachers Religionsbegriff und religiöse Stellung zur Zeit der ersten Ausgabe der Reden.

[2]) Am klarsten geschieht dies vielleicht Über die Lehre von der Erwählung S. 445 „Erst wenn wir . . , . . Anschauung geworden".

[3]) Sittenlehre 318 Z. 6 v. u.

[4]) Geschichte der Philosophie S. 146 Abs.

Begeisterung für die geniale, praktische Betrachtung und Erkenntnis der Dinge diese geradezu als die normale Form der intellektuellen Tätigkeit hinstellen wollen.[1] An anderer Stelle aber scheint er sich doch klar darüber gewesen zu sein, daß sie eben höchstens eine ideale, die vielleicht wertvollste, aber nicht die normale Form der Erkenntnis darstellt oder wenigstens nicht die einzige; so ist es dann zu verstehen, daß Anschauung die höhere Einheit von Spekulation und Empirie sein soll und insofern jeder von beiden entgegengesetzt wird, wie wir es an der Stelle finden, wo das Wort auf die Historie angewendet wird — wenn ich recht sehe, ist es die einzige, wo Schleiermacher das direkt tut — in dem Entwurf der Kirchengeschichte von 1806. Irgendwie liegt aber diese Auffassung schon in manchen früheren hierher gehörigen Äußerungen vor. Die — man möchte sagen: Definition — von 1806 lautet: „Die Geschichte ist alles, was die Wissenschaft enthält, in der Zeit angeschaut, also die Organisation der Natur als ein werdendes, Naturgeschichte; die Organisation des Geistes als ein werdendes, Sittengeschichte; die Identität von beiden als ein werdendes, Weltgeschichte. Ihr Wesen ist das Aufgehen der Zeit in der Idee. Also in ihr aller Gegensatz zwischen Empirie und Spekulation aufgehoben, und volle Beruhigung überall nur in der historischen Ansicht."[2] Es liegt also in der historischen Anschauung gewissermaßen eine Rückkehr zum Ursprünglichen auf höherer Stufe vor; volle Beruhigung gibt's überhaupt nur in ihr, d. h. es gibt sie nicht in der Empirie, denn sie verlangt nach Höherem, nach Zusammenfassung, nicht in der Spekulation, denn sie erhebt sich

[1]) Wenn Lommatzsch a. a. O. S. 15 Anm. 4 sagt, Schleiermacher habe den Begriff der Anschauung, den er früher mit zur Erklärung der Religion verwendete, später „der Wissenschaft zugeteilt", so darf das nicht so verstanden werden, als sei später sein Begriff von Wissenschaft romantischer geworden, sondern Schleiermacher hat in den späteren Auflagen der Reden den Religionsbegriff noch anti-intellektualistischer zu gestalten gesucht als in der ersten. D. h. den Begriff der Religion selbst; die im Zusammenhang mit der Religion stehenden, aus ihr erwachsenden Systeme kirchlicher Lehre und Theologien hat er später freundlicher beurteilt als 1799.

[2]) Kirchengeschichte 624.

auf eine Weise über die Wirklichkeit, daß wir empfinden: sie hat nicht die volle Wirklichkeit der Dinge; in der historischen Anschauung aber soll eine befriedigende Einheit beider erreicht sein.[1] Dieses einheitliche Erfassen der konkreten Einzeldinge und der Ideen war nach Schleiermachers Ansicht in der Mythologie, von der ja alle Geschichte ausgegangen sei, in poetischer Weise antizipiert;[2] uns will freilich diese ganze Auffassung der Historie vielfach als eine poetische oder philosophische Verklärung dessen, was sie im großen Ganzen ist und leistet, erscheinen. Seine damalige Auffassung hat sich zwar stellenweise einen scharfen und eigentümlichen Ausdruck geschaffen,[3] in jedem Fall aber stellt sie auf ganz ähnliche Weise Ideal und Problem zugleich dar, wie etwa der bekannte Schellingsche Begriff der intellektualen Anschauung (der Schleiermacher hier vorgeschwebt haben kann, aber nicht muß, wie man auch sonst den unzweifelhaften Schellingschen Einfluß auf Schleiermachers Gedanken im einzelnen nicht oft sicher nachweisen kann; bekanntlich haben auch umgekehrt Schleiermachersche Ideen auf Schelling gewirkt).

---

[1]) Und wie ihr Wesen eine solche Einheit ist, so soll sie im Leben die Menschen, die einseitig spekulativ oder einseitig empirisch gerichtet sind, von ihrer Einseitigkeit ab- und zu gemeinsamen Arbeiten zusammenbringen, die spekulativen Köpfe, die sich von der Kirche abgewendet haben, und die praktischen Kirchenmänner, die von der Spekulation nichts wissen wollen. Daß sie aufeinander angewiesen sind, einander beeinflussen müssen, weil ihre Arbeit nur vereinigt das rechte Ziel erreicht, läßt sich nach Schleiermachers damaliger Meinung zwar auch in der höchsten Spekulation nachweisen, aber wenn man es mit dem Hinweis darauf begründen will, daß die gegenwärtige Zeit Durchgangspunkt zu Besserem sei, läßt es sich nur historisch dartun (ebenda 626 oben).

[2]) ebenda 625 mittlerer Absatz. Die ausführlichste Erörterung über Mythologie, die Schleiermacher gegeben hat (freilich erheblich später), findet sich in der 6. Anmerkung zur zweiten Rede über die Religion.

[3]) So in der Polemik gegen Fichte (Briefe IV 626: Denn da von einer solchen Anschauung ..... künstlich ineinander geschlungen wird), oder in der Erörterung über die Intuition (Syst. der Sittenl. 361, aus dem ältesten Entwurf der Tugendlehre, etwa 1804 geschrieben), oder in dem merkwürdigen, gelegentlich hingeworfenen Gedanken, es gelte vielleicht von der Geschichte, was die Stoiker vom höchsten Gut behaupteten, daß es nämlich nicht wächst mit der Länge der Zeit (Kritik der bish. Sittenl. S. 340).

Und so kann man fragen, ob dieser ganze Begriff von Historie, den Schleiermacher hier vertritt, für ihn überhaupt reale Bedeutung gewonnen hat. D. h. wer mit dem Romantiker Schleiermacher meint, daß jede gute historische Darstellung den Charakter einer höheren Einheit von Spekulation und Empirie an sich trage, und z. B. auch Schleiermachers eigener Kirchengeschichte, wie sie ausgearbeitet vorliegt (diese Vorlesungen sind in den zwanziger Jahren gehalten) diesen Charakter zuspricht, oder wenigstens darin das Streben nach solchem Charakter findet, der wird diese Frage überhaupt nicht aufwerfen. Aber wer unter den Worten, die Schleiermacher gebraucht, mehr versteht und der Ansicht ist, daß in dem Programm: „Einheit von Spekulation und Empirie" der Historie schwer faßbare und noch schwerer lösbare Aufgaben gestellt sind, und daß auch Schleiermachers eigene historische Werke sie nicht lösen und recht frei sind von dem spekulativen Einschlag, den wir in manchen historischen Werken jener Zeit finden, der wird eben sagen: dieses Programm ist für Schleiermacher bloße Idee geblieben —, und auch bezweifeln, ob die kirchengeschichtlichen Vorlesungen, die er 1806 gehalten hat, dieser Idee viel mehr entsprochen haben werden als die späteren. Und wenn Schleiermacher Aufgabe und Methode einer Wissenschaft, die er immer irgendwie der Historie koordiniert hat, der Ethik, in jenen Jahren teilweise anders auffaßt als später, so darf man das nicht zu sehr betonen. Gewiß, daß die Ethik Darstellung eines Realen[1] sei — man wird diesen Ausdruck für gleichbedeutend nehmen dürfen mit „reales Wissen"[2] — und folgerichtig, nach dem weiten Gebrauch des

[1]) Kritik der bish. Sittenlehre 340.

[2]) Was der Gegensatz zu diesem, von ihm viel verwendeten Begriff ist, hat Schleiermacher nirgends ganz klar ausgesprochen. An der eben angeführten Stelle muß man sich in erster Linie den Gegensatz zu Kant vor Augen halten, der nie zugegeben hätte, daß die Ethik in diesem Sinne Darstellung eines Realen sei. Abhängig ist Schleiermacher in seinem Gebrauch des Ausdrucks wohl von Schelling (vergl. namentlich dessen Werke 1. Abt. V 312: wenn die realen Wissenschaften überhaupt nur durch das historische Element von der Philosophie geschieden sind). Dem Wortlaut nach würde der exakteste Gegensatz zum realen Wissen das Ideale sein, der Ausdruck wäre im platonischen Sinne zu verstehen;

Wortes „historisch“, den wir oben kennen gelernt haben, ihr Stil der historische,[1] das würde er später, in den zwanziger Jahren, nicht mehr so gesagt habe, aber daß die Ethik eine Anschauung entwickeln solle,[2] daraus darf bei dem umfassenden Gebrauch, den er in dieser Zeit von dem Worte macht, nicht zu viel entnommen werden. Wir kennen wenigstens in den von Schweizer überlieferten Bruchstücken den ältesten Entwurf der Sittenlehre (oder wenn man will: die ältesten Entwürfe, d und e bei Schweizer), sehen große Verschiedenheiten zwischen ihnen und den späteren, aber die Grundideen sind meines Erachtens wesentlich die gleichen.

Indessen, mag Schleiermacher auch den Begriff von Historie, den er in der romantischen Zeit hatte, nicht recht haben durchführen können, vorgeschwebt haben ihm solche Gedanken doch offenbar lange Zeit, man kann getrost von einer romantischen Periode auch in seinem Nachdenken über die Probleme der Historie reden, andere Gedanken über diese Fragen sind daneben zu jener Zeit nicht ernstlich in ihm aufgekommen.[3]

---

wir kennen als solche ideale Wissenschaften freilich wesentlich nur Logik und Mathematik und würden sie etwa als formale bezeichnen, Schleiermacher nennt sie Kritik der Sittenl. 340 Hilfswissenschaften.

[1]) Sittenlehre § 93d S. 56. [2]) ebenda.

[3]) Am ehesten könnte man das vermuten auf Grund der bekannten Stelle in der ersten Rede über die Religion: „Jede Äußerung, jedes Werk des menschlichen Geistes kann aus einem doppelten Standpunkt angesehen und erkannt werden. Betrachtet man es von seinem Mittelpunkt aus nach seinem inneren Wesen, so ist es ein Produkt der menschlichen Natur, gegründet in einer von ihren notwendigen Handlungsweisen oder Trieben .....; betrachtet man es von seinen Grenzen aus, nach der bestimmten Haltung und Gestalt, die es hier und da angenommen hat, so ist es ein Erzeugnis der Zeit und der Geschichte“ (Gesamtausg. S. 157, Otto S. 13). Die erste hier geschilderte Betrachtungsweise ist ungefähr das, was Schleiermacher später spekulativ nennt, die zweite die empirische. Aber Schleiermacher sagt in den letzten Worten nicht: „so ist es insofern ein Objekt der Historie“ (oder der Geschichtsforschung), sondern „so ist es ein Erzeugnis der Zeit und der Geschichte“ — was eben nicht ausschließt, daß es Gegenstand einer philosophischen, psychologischen, anthropologischen, ethischen Betrachtung wird, Schleiermacher sagt ja vielmehr direkt, daß beide Betrachtungsweisen auf jedes Stück menschlichen Geisteslebens angewendet werden können. In welchen von den Disziplinen, in die sich herkömmlich der Betrieb der Wissen-

Wir stellen nur noch die dieser romantischen Konzeption gegenüber naheliegende Frage: wie verhält sich nach Schleier-

---

schaft teilt, die erste und in welchen die zweite Betrachtungsweise angewendet wird, darüber hat er sich hier nicht ausgesprochen; so gewiß er später die empirische Betrachtung der Historie und die von ihm hier zuerst dargestellte, die spekulative, der Ethik, der Psychologie und den „kritischen Disziplinen" zugewiesen hätte, so gewiß hat er in seiner romantischen Periode nur in einer Verbindung von Spekulativem und Empirischem die rechte Methode gesehen, um zu „realem Wissen" zu gelangen. Mir wenigstens scheint sicher, daß man diese Stelle aus den klareren anderen deuten muß, und nicht umgekehrt auf sie allein die Behauptung gründen darf, daß Schleiermachers Anschauungen damals zwiespältig gewesen seien.

Einige andere hierher gehörige Stellen aus seinen Jugendarbeiten sind in ihrer aphoristischen Form überhaupt nicht ganz sicher zu erklären. Ein enzyklopädisches Schema ist zuerst aufgestellt in dem von Dilthey (Denkmale 134, 105) mitgeteilten Wort: „Physik und Ethik sind die beiden Wissenschaften, die von der Elementarphilosophie ausgehen. Historie ist das Resultat, worin sie endigen." Wenn Schleiermacher später Physik und Ethik koordiniert, so steht da auf der anderen Seite neben der Historie die Naturbeschreibung. Hier wird er sie deshalb nicht mit nennen, weil er sie mit unter den Begriff Historie bringt; die Erkenntnis, daß auch die äußere Natur ihre Geschichte habe, das Interesse für vergangene Perioden unseres Erdkörpers wurde ja damals immer lebhafter, und Schleiermacher hat daran teilgenommen, namentlich wohl unter dem Einfluß von Steffens, in dessen Naturphilosophie er eine höchst notwendige Ergänzung zu seiner eigenen Philosophie sah (Br. IV 175). Was aber das ganze Schema anlangt, so läßt es sich als mathematische Figur veranschaulichen: Physik und Ethik sind zwei Linien, die die beiden Endpunkte Elementarphilosophie und Historie miteinander verbinden. Man darf sich aber diese Endpunkte nicht als oben und unten liegend vorstellen; weder kann die Elementarphilosophie die obere sein (Schleiermacher hat das Wort meines Wissens nie im Reinholdschen Sinne gebraucht, überdies müßte ihm dann ein sehr niedriger Begriff von Historie vorgeschwebt haben, der eines roh empirischen Stoffrepertoriums; das widerspräche allen seinen sonstigen Äußerungen zumal aus jener Zeit), noch die Historie. Denn mit der höchsten Spekulation — um der Kürze wegen diesen Ausdruck zu gebrauchen — hat Schleiermacher sie nie geradezu in eins gesetzt. Man kann sich die Figur nur so vorstellen, daß die beiden Endpunkte rechts und links liegen. Die Historie bleibt der Elementarphilosophie entgegengesetzt, aber das historische Denken steht an Dignität nicht unter dem elementarphilosophischen. Mag die Historie empirischen Stoff enthalten, auf der anderen

machers damaliger Auffassung die Historie zur Kunst und zur Religion? Sofort ist klar, wie eng verwandt sie der letzteren sein muß, gerade bei dem Religionsbegriff, den Schleiermacher in der ersten Auflage der Reden hat. Daß man etwas im Zusammenhang seiner Umgebung — und das muß ja im weitesten Sinne verstanden werden, daß man es also im Lichte der gesamten Geschichte, und daß man es sub specie aeternitatis anschaut, hängt eng zusammen. Religion ist für Schleiermacher, wie er es einmal in einem Briefe ausgedrückt hat, das Bewußtsein von der Relativität aller Gegensätze zwischen Endlichem und Unendlichem, und je größer der Zusammenhang ist, in den man das Einzelne hineinstellt, um so deutlicher empfindet man, daß die Gegensätze relativ sind. Je besser ein Historiker seine Aufgabe versteht, um so mehr nähert er sich der religiösen Betrachtung der Dinge; so sind solche Worte zu verstehen wie: „Die Historie ist immer religiös, und die Religion muß ihrer Natur nach historisch sein.“[1] „Der historische Sinn ist höchst notwendig, um zur ewigen

---

Seite soll es sich in ihr um die letzte Anwendung der philosophischen Elementarbegriffe handeln, der Gedanke wird hier in der Fülle des Lebens erschaut; eine solche Historie ist konstruktiv im höchsten Sinn, die Geschichte wird Philosophie und die Philosophie Geschichte („daß sich alle Philosophie in Geschichte endigen muß“, Denkm. 129). Von solchen Gedanken aus ist wohl auch der Satz zu verstehen, philosophische Naturen hätten für die Wissenschaft kein anderes Interesse als ein historisches; nicht die wissenschaftliche Bildung gehöre zur Tugend, wohl aber die geschichtliche, denn diese führe zur Bildung des Absoluten (Denkm. 91), oder die Auseinandersetzung in der Schrift über das höchste Gut, daß früher wohl die Geschichtschreiber Philosophen und die Philosophen Geschichtschreiber der menschlichen Seele gewesen seien und man jetzt wenigstens den Unterschied in der Form aufzugeben suchen könne, „so daß alle unsere Geschichten philosophisch und die meisten unserer philosophischen Werkchen historisch aussehen“ (Denkm. 7). Gelegentlich bricht auch die entgegengesetzte Stimmung und das Bewußtsein davon hervor, wie himmelweit verschieden die eigentlich historische Arbeit und die Spekulation seien; es macht sich in dem drastischen Ausrufe Luft: „Ein echter Historiker könnte wohl sagen, er wollte lieber Erbsen zählen, als sich mit der Transzendentalphilosophie abgeben“ (Denkm. 130).

[1]) Denkm. S. 100 (anders verstanden von Huber a. a. O. S. 10 unten).

Jugend zu gelangen",[1] aber er verspricht sie auch dem, der ihn wahrhaft hat.[2] Die klassische Stelle für die Frage, wie religiöser und historischer Sinn aufeinander wirken — so ist die Sache anzusehen, es nährt sich nicht etwa bloß der religiöse Sinn vom historischen — ist die bekannte Skizze religiöser Geschichtsbetrachtung in der zweiten Rede über die Religion,[3] von der aber, soweit sie mehr sagt, als was wir

---

[1]) Denkm. 117 26; der Verfasser der Monologen hätte auch kein Hindernis hierfür in der Tatsache gefunden, daß „man erst in das allgemeine Leben verflochten gewesen sein und eine Zeit durchlebt haben" muß, um den „geschichtlichen Geist" zu erlangen, der insofern „ein Produkt des Alters" ist (Kirchengesch. 14 unten), oder er hätte das letztere nicht ganz so zugegeben.

[2]) Vergl. die schöne Stelle Denkm. 117 30: Das Universum gleicht darin dem Menschen, daß die Tätigkeit die Hauptsache ist, die Begebenheit nur das vergängliche Resultat. Der echte historische Sinn erhebt sich über die Geschichte. Alle Erscheinungen sind nur wie die heiligen Wunder da, um die Betrachtung zu lenken auf den Geist, der sie spielend hervorbrachte:

Wie bei dem Menschen du forschest nach dem,
was drinnen sich reget,
Unbeachtend was er äußerlich leidet und tut,
Also auch in der Welt such auf die ewigen Kräfte,
Unvergänglich Gesetz, würdige hohe Gestalt.

[3]) Gesamtausg. S. 237—40, Otto S. 56—59. Wie stark solche Gedanken auch später noch in Schleiermacher gewesen sind, sieht man daraus, daß der Gedanke, der religiöse Sinn sei gewissermaßen die Krone des historischen, und das „Feinste und Zärteste" in der Geschichte könne überhaupt „nie wissenschaftlich mitgeteilt, sondern nur im Gefühl von einem religiösen Gemüt aufgefaßt werden", der ersten Auflage noch fremd und dann eingefügt ist. (Die Änderungen der Stelle sind übrigens wichtiger für das Verständnis der Wandlungen des Schleiermacherschen Religionsbegriffs [so ist der Satz gestrichen, daß im Gebiet der Geschichte die höchsten Anschauungen der Religion liegen], als für unsere Frage.) Ein weiterer Beleg aus späterer Zeit ist (obwohl wesentlich Referat über frühere Gedanken Schleiermachers) die 5. Anmerkung zur 3. Rede, wo vom Geschichtssinn die Rede ist, der die vollkommenste Ineinanderbildung des auf Selbstbetrachtung und des auf Weltbetrachtung gerichteten Sinnes sei und so am vollkommensten zur Frömmigkeit führe. Im Hintergrund stehen solche Gedanken auch an einigen Stellen der Erziehungslehre, namentlich S. 632. Es tritt hier das Spekulative hinzu, und es wird die Notwendigkeit historischen Denkens und Wissens

eben über die Verwandtschaft des religiösen und des historischen Sinns nach Schleiermachers damaliger Ansicht feststellten, noch weiter unten zu sprechen sein wird.

Da nun die Kunst für Schleiermacher wesentlich Offenbarung religiösen Innenlebens ist — das Wort religiös natürlich im weitesten und tiefsten Sinne genommen — so läßt sich erwarten, daß auch ihr die Historie nahe steht. „Die Geschichtschreibung muß ganz den Charakter der Kunst an sich tragen, ja auch die wissenschaftliche Darstellung hat sich dessen nur sofern bemächtigt, als sie der historischen Form nahe kommt.“[1] Wie eng Historie und Kunst in ihren psychologischen Wurzeln verwachsen sind, zeigt auch die bereits zitierte Stelle über das Hervorgehen der Historie aus Epos und Mythologie.[2] Schleiermacher spricht von diesen Anfängen ihrer Entwicklung wie von notwendigen, wenn auch jetzt überholten Stadien, er hat das Interesse des Romantikers für die kindliche Vorwelt: Gedanken über diese Dinge, wie sie namentlich durch Hamann und Herder angeregt worden waren, sind ihm offenbar nicht fremd.

Aber diese ganze Auffassung der Historie tritt mit den Jahren immer mehr zurück. Fällt die stärkste Wandlung seiner religiösen Anschauungen — wenn man von der Abkehr vom Rationalismus der Studentenjahre absieht — zweifellos in die Hallische Zeit, so ist der Verzicht auf gewisse philosophische Ansichten der Romantik wenigstens an den Punkten, auf die es hier ankommt, erst später zu bemerken. Der Entwurf der Kirchengeschichte von 1806 faßt, wie wir gesehen haben, gerade in charakteristischer Weise die Ideen der vorausgegangenen Jahre über die Historie zusammen. Prinzipielle Äußerungen über ihr Wesen haben wir erst wieder aus dem Jahre 1812.[3] Klar ist die Abweichung: 1806 wird die histo-

---

für das spekulative und religiöse Denken und Wissen betont, daß nämlich dieses ohne jenes haltlos wäre. — Daß Schleiermacher auch eine andere Betrachtung der Geschichte kennt, zeigt sich Pred. I 238—40.

[1]) Kirchengesch. 624, 2. Vorlesung.

[2]) ebenda unten und 625 Abs.

[3]) Gesch. der Philos. S. 16. Die etwa gleichzeitige Bearbeitung der Ethik (c) enthält, soweit sie von Schweizer mitgeteilt ist, in den in

rische Anschauung als Einheit von Spekulation und Empirie gefaßt, 1812 wird das historische oder reale Erkennen dem philosophischen, dem begrifflichen Denken möglichst scharf entgegengesetzt. Aber in den letzten Bearbeitungen der Ethik — aus den zwanziger und dreißiger Jahren — ist die Entwicklung in derselben Richtung noch viel weiter gegangen: jetzt ist die Historie empirisch.[1]

Machen wir uns zunächst das Wesen des Gegensatzes klar: er ist nicht absolut, Schleiermacher ist nicht bis zur völligen Umkehrung seiner früheren Meinung gekommen, oder wie man hier richtiger sagen müßte: seine frühere Auffassung hat nicht die Schärfe und Einfachheit der späteren, und kann darum nicht als ihr reines Gegenteil angesehen werden. Das wäre nur der Fall, wenn er am Anfang die Historie als spekulatives Wissen betrachtet hätte; davor hat ihn sein realistischer Sinn bewahrt, wenn auch die Art, wie er 1806 die historische Anschauung beschreibt, aufs stärkste von den geschichtsphilosophischen Neigungen der Romantiker beeinflußt ist. Man könnte nun meinen, die gänzliche Abkehr hiervon sei bereits 1812 vollzogen, wenn das reale, historische Erkennen dem philosophischen scharf entgegengesetzt wird. Er müsse es bereits damals als empirisch angesehen haben, denn das ihm entgegengesetzte philosophische sei ja dasselbe, was er

Frage kommenden Paragraphen wesentlich methodologische Bemerkungen, von denen die wichtigste, die zu § 109 über die kritischen und technischen Disziplinen, übrigens Gedanken bringt, die in Schleiermacher bereits vorher zur Klarheit gekommen sein müssen, wie die kurze Darstellung des theologischen Studiums beweist.

[1]) Sittenlehre § 60 und an zahlreichen anderen Stellen. Dialektik § 197 (Halpern S. 200): „Die Geschichte spekulativ behandeln wollen, wird allgemein für verkehrt erkannt.“ Vorher „Das empirische oder historische Wissen“. Vor Übertreibung dieses Prinzips warnt Kurze Darstellung § 256.

Die Wandlung zeigt sich natürlich auch, wenn Schleiermacher auf das Verhältnis der Historie zum übrigen Geistesleben zu sprechen kommt, vergl. Dialektik S. 73: So ist z. B. alle Dichtung eine freie Kombination usw., wo das subjektive Moment auch der historischen Dichtung betont wird, während das Maß des Historikers immer „das Anknüpfen an das gemeinsame Denken“ sei. Und: Reden und Abhandlungen, der Akademie vorgetragen S. 208: welch ein bestimmter Unterschied usw.

anderwärts spekulativ nennt. Das ist aber nicht der Fall. Nämlich mindestens zuletzt hat er zweifellos das philosophische Ideal in einem Erkennen gesehen, das eine innige Verbindung spekulativer und empirischer Momente oder ein Gleichgewicht beider dargestellt.[1] Schon dies spricht dagegen, daß man das „philosophische Erkennen“ von 1812 mit dem spekulativen gleichsetzt. Möglich wäre ja, daß sich seine Auffassung hier gewandelt hätte. Aber klar ist: das Spekulative hat auch für ihn keinen anderen Gegensatz als das Empirische, und man müßte dann das, was er 1812 historisches oder reales Erkennen nennt, dem empirischen gleichsetzen. Das widerspräche jedoch allem, was er bis 1812 über dieses reale Wissen gesagt hat, und es ist offenbar, daß die 1812 geschriebene Stelle aus der Geschichte der Philosophie in Sprachgebrauch und Haltung dem, was er früher geschrieben hat, sehr verwandt ist. Die Gegensätze a) spekulativ und empirisch b) philosophisch und historisch-real — decken sich also nicht, sondern es wird sowohl das philosophische Denken spekulative und empirische Momente in sich schließen — das ist somit nicht erst die Meinung seiner letzten Jahre —, als auch das reale oder historische Erkennen; letztere Ansicht Schleiermachers fanden wir z. B. in der Kirchengeschichte von 1806. Verändert sehen wir sie an einer für die Kenntnis von Schleiermachers enzyklopädischen Anschauungen wichtigen Stelle des Systems der Sittenlehre. Es heißt da, daß das Spekulative und das Empirische im realen Wissen wesentlich außereinander sind.[2] Wie das zu verstehen ist, zeigt die weitere Ausführung: es ist nicht möglich, lediglich aus spekulativen Sätzen einen empirischen abzuleiten, oder umgekehrt. „Es gibt keinen stetigen Übergang vom Gesetz zur Erscheinung.“ Die Scheidung spekulativer und empirischer Disziplinen ist logisch nur eine Folge daraus, wenn sie auch zeitlich vorher dagewesen ist, als diese Erkenntnis. Schleiermacher meint aber nicht, daß nur Disziplinen beider Art zusammengenommen (wenn sie auch an sich gesondert behandelt werden) reales Wissen darstellen, sondern sowohl empirische als auch spekulative Disziplinen,

---

[1]) Sittenlehre § 61. [2]) Sittenlehre § 108 b.

Geschichte wie Ethik, bieten reales Wissen; der Charakter der Realität des Wissens kommt gerade in der Trennung von Spekulativem und Empirischem heraus, sie sind wesentlich außereinander.[1]

Natürlich gibt uns diese kurze Bemerkung keinen Ersatz dafür, daß wir aus der Zeit zwischen 1812 und 1823 keine ausführliche Darlegung über das Verhältnis von Historie, Ethik und Philosophie haben, aber wir sehen deutlich, in welchen Punkten sich Schleiermachers Meinung gewandelt hat. Spekulative und empirische Momente liegen sowohl in der höchsten Philosophie wie im realen Wissen — dabei ist er geblieben. Daß sie in der höchsten Philosophie ineinander verschmolzen sein müssen, daran hat er auch festgehalten. Im realen oder historischen Erkennen sollten sie nach seiner früheren Meinung (die am klarsten in der Kirchengeschichte von 1806 ausgesprochen ist) ebenfalls innig verbunden sein. Jetzt sagt er: im realen Wissen sind sie wesentlich außereinander. Also seine Ansicht vom realen Wissen hat sich geändert, er antwortet jetzt anders auf Fragen, die — wir würden sagen: der Methodenlehre angehören. Die romantische Begeisterung für die Anschauung, in der Spekulation und Empirie eins sein sollten, ist geschwunden, er glaubt nicht mehr so leicht, daß solche Anschauung unserem Geiste gegeben ist, sein Realismus ist stärker geworden. In welchem Sinne er doch ein spekulatives Wissen von den Gegenständen der Historie kennt, davon wird weiter unten die Rede sein. Und natürlich bleibt die Historie von spekulativem Erkennen insofern abhängig, als alle Wissenschaft nur miteinander sich der Vollkommenheit nähert. Aber im großen Ganzen herrscht jetzt der Eindruck vor: die Historie ist frei auf ihrem Gebiet, sie hat ihre eigene

[1]) Der Gegensatz oder die Scheidung beider schwindet lediglich im absoluten oder höchsten Wissen (ebenda § 100b). Freilich gibt's auch eine Überspannung des spekulativen oder des empirischen Charakters in ihrer Sonderung, und auch diese Überspannung hebt den Charakter des realen Wissens auf, wie an dem Beispiel der reinen Sittenlehre sich zeigt (ebenda § 106). Der analoge Fehler bei der Historie wäre, sie zu einem ganz rohen Stoffrepertorium ohne jedes Prinzip verständiger Anordnung und Auswahl zu machen.

Aufgabe und darf sie nicht nur, sie soll sie ohne Einmischung der Spekulation lösen.

Überblicken wir noch einmal den Entwicklungsgang von Schleiermachers Gedanken über das Verhältnis von Philosophie und Historie, so ergibt sich folgendes: er hat stets daran festgehalten, daß die Historie vom begrifflichen Denken, von dem, was er philosophisches Erkennen nennt, verschieden ist; sie schaut die Dinge als werdende an, in ihrem zeitlichen Verlauf; davon zu abstrahieren, sie zu einer Theorie zu machen, ist unmöglich. Und sie muß immer bestrebt sein, den lebendigen, organischen Zusammenhang des Geschehens zu erfassen, darf nicht bloß äußerlich Begebenheiten an einandere reihen oder mechanisch eine Erscheinung in ihrer Vereinzelung als Ursache einer anderen ansehen wollen. Aber seine Auffassung hat sich insofern gewandelt, als er in der historischen Anschauung erst eine Geistestätigkeit sah, die spekulative und empirische Gedanken zu einer höheren Einheit zusammenfaßte, während er später zu der Überzeugung kam, daß in realem Wissen eine derartige Vereinigung spekulativer und empirischer Momente nie stattfinde, und deshalb entschieden die Historie auf die Seite des empirischen Wissens stellte. Er hatte in der Geschichtschreibung der Aufklärer vielfach einen rohen Pragmatismus und Empirismus gefunden, dann hatten die Romantiker ihn das Wunderland der Vergangenheit mit ganz anderen Augen ansehen gelehrt, aber sein nüchterner Verstand behütete ihn vor einer phantastischen Auffassung der Historie, und mit den Jahren wird der Realismus immer stärker. Freilich ist es gewissermaßen eine veredelte Empirie, die er zuletzt als Methode der Historie angibt; es wird immer der Zusammenhang betont, in dem alles geschichtlich Lebendige steht. Wir beobachten hier denselben Vorgang, den wir überhaupt in seiner inneren Entwicklung wahrnehmen können. In ähnlicher Weise, wie er von seinem religiösen Standpunkt aus später sozusagen mit veränderter Front kämpfte (vgl. die Vorrede zur dritten Auflage der Reden), so hat sich auch seine Frontstellung in der wissenschaftlichen Polemik gewandelt: erst kämpfte er gegen eine geistlose Empirie, später gegen eine haltlose Spekulation. Man wird sagen dürfen: seine

eigene Stellung blieb in den Grundlagen die gleiche,[1] Wandlungen in wichtigen Einzelheiten liegen reichlich vor.

Jedenfalls ergibt die Auffassung Schleiermachers vom Verhältnis der Historie zur Philosophie, die wir so kennen gelernt haben, eins. Wer die Historie auf solche Weise charakterisiert, ihren Gegensatz zur Philosophie so betont, — gleichgültig wie dieser Gegensatz im einzelnen gefaßt und begründet wird, der mißt ihr eine selbständige Bedeutung bei, dem ist sie nicht bloß Material und Vorarbeit für Geschichtsphilosophie. Und das ist's, worauf es ankommt; ob der Geschichtsforschung der Titel einer Wissenschaft zukommt, kann dagegen unter Umständen ein müßiger terminologischer Streit sein; die Hauptsache ist die Frage nach der selbständigen Bedeutung dieses Erkenntnisgebiets. Immerhin, was durch diese Anschauungen Schleiermachers ausgeschlossen wird, ist doch nur, daß er in einer philosophischen Behandlung der Geschichte den Abschluß und die Krone der Historie gesehen hätte; daß der Stoff der Historie unter anderen Gesichtspunkten in anderen Disziplinen auf eine Weise behandelt wird, die wir philosophisch oder spekulativ nennen würden, ist natürlich nicht ausgeschlossen, und Schleiermacher hat es getan.

[1]) Das tritt bei Schleiermachers religiöser Stellung und Religionsbegriff stärker hervor, als bei seiner Auffassung der Historie, weil wir die allerverschiedensten religiösen Standpunkte und Religionstheorien kennen, während die Verschiedenheiten in der Fassung der Aufgabe des Historikers gar so groß überhaupt nicht werden können.

Die geschichtliche Kontinuität.

Fragen wir weiter: welcher der beiden oben[1] gekennzeichneten Arten von Geschichtsphilosophie gehört das an, was sich bei Schleiermacher an spekulativer Behandlung der Geschichte findet, so lautet die Antwort, wie bereits oben bemerkt wurde: das, was wir eine Konstruktion der positiven Geschichte nannten, hat er nirgends gegeben. Welche Gründe hat er dafür gehabt?

Es sind hauptsächlich zwei Probleme, zwei Fragen, von deren Beantwortung es abhängt, ob man eine solche Konstruktion der positiven Geschichte geben kann, und wie sie sich gestaltet, die Frage nach der Kontinuität der Geschichte und die nach dem Sinn der Geschichte, genauer die nach der Art der geschichtlichen Kontinuität, und die nach der Möglichkeit einer Deutung des geschichtlichen Gesamtverlaufs.

Die Kirche hatte die Geschichte supranaturalistisch dargestellt: der reguläre Verlauf wird unterbrochen durch das Eingreifen Gottes (ev. auch des Teufels), speziell durch Sendung des göttlichen Heilsmittlers. Und wo derartige radikale Durchbrechungen der sonstigen geschichtlichen Kontinuität angenommen werden, da wird man nicht dabei bleiben, den Gegensatz zu konstatieren, sondern eben indem man ihn näher bestimmen will, wird man versuchen, aus dem Sinn dieser außerordentlichen Ereignisse heraus den des geschichtlichen Gesamtverlaufs zu verstehen. In Auseinandersetzung mit der kirchlichen Beurteilung der Geschichte ist die neuere Geschichtsphilosophie erwachsen. Sie fragt: gibt's wirklich solche Unterbrechungen, oder folgt der Verlauf der Geschichte

[1]) 12 ff.

unabänderlichen Gesetzen und ist — die Formulierung ist natürlich modern — das Quantum der darin wirksamen Energie konstant? Wie weit geht die historische Kontinuität, gilt es, daß nicht bloß natura, sondern auch historia non facit saltus? Und wenn das so ist, wenn der Vorhang, der uns den göttlichen Leiter der Geschichte verbirgt, an keiner Stelle zerrissen ist, noch war, noch je sein wird, läßt uns dann nicht wenigstens ihr Gesamtverlauf sein Wesen erkennen, läßt sich nicht aus Betrachtung der Gesetze der Geschichte ihr Woher und Wohin ermitteln, der Weltlauf deuten? In gewisser Hinsicht fließt diese Frage nach dem Sinn der Geschichte mit der ersteren (der nach der Art der geschichtlichen Kontinuität) zusammen in der Frage nach der Absolutheit geschichtlicher Größen. Und es ist bekannt, daß viele, die die Frage nach wirklichen Unterbrechungen der geschichtlichen Kontinuität, nach Wundern im metaphysischen Sinn, rein negativ beantworten, und auf die zweite, die nach dem Sinn der Geschichte, wenigstens eine wissenschaftlich sichere Antwort nicht finden zu können meinen, doch darum sich hier keineswegs mit einem non liquet begnügen, sondern sich zu ganz bestimmten Lösungen des Problems bekennen — persönliche Überzeugungen sind's, die sie dahin treiben, diese ihre Auffassung der Geschichte, ist ein Glaube, nicht jedermann zu demonstrieren, ihnen aber darum nicht minder sicher. Und nur wer beide Fragen, sowohl die: gibt's absolute Unterbrechungen der historischen Kontinuität, als auch die: können wir einen Sinn der Geschichte mit wissenschaftlicher Sicherheit erkennen? völlig negativ beantwortet, kann eine Konstruktion der positiven Geschichte als wissenschaftliches Unternehmen überhaupt nicht geben noch anerkennen.

Welche Auffassung hat nun Schleiermacher von der Kontinuität in der Geschichte? Bei einem religiös und theologisch so stark interessierten Manne, wie er es war, ist hier offenbar in erster Linie seine Stellung zur Wunderfrage zu erörtern, freilich entsprechend unserem Thema nur nach ihrer theoretischen Seite hin, nicht nach der sozusagen praktischen; es kommt uns nicht darauf an, welchen religiösen Wert für ihn die Durchbrechungen des geschichtlichen, des innerweltlichen

Kausalzusammenhangs gehabt haben, die er etwa annahm, und wonach sich dieser Wert bemaß. Wir haben in erster Linie zu fragen, inwiefern Schleiermachers Urteil über diesen Punkt durch seine Anschauungen von der Historie oder durch geschichtsphilosophische, wenn man will metaphysische Ideen bestimmt ist.

Beides, was Schleiermacher Wunder nennt, und welche religiöse Bedeutung das Wunder für ihn hat, ist eingehend von Lommatzsch untersucht worden (Schleiermachers Lehre vom Wunder und vom Übernatürlichen, Berlin 1872). Über seine Ergebnisse seien einige Bemerkungen vorausgeschickt. Ich glaube, daß er so ziemlich alles Material zur Wunderfrage, das sich in Schleiermachers Schriften findet, verwertet hat, und daß so gut wie alle seine einzelnen Behauptungen richtig sind. Wenn trotzdem das Buch meines Erachtens nicht ganz befriedigen kann, so liegt das einmal daran, daß man vielfach eine straffere Zusammenfassung des Gebotenen wünschen muß, und an der sanft apologetischen Art Lommatzschs. Er zeigt besonders gern, daß Schleiermacher von den liberalen Theologen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit Unrecht als der Ihrige angesehen wird. Ich will damit das äußerst sorgfältige und umsichtige Buch keineswegs als Tendenzschrift, womöglich gar als unehrliche Tendenzschrift hinstellen; der Verfasser betont ebenso sehr, wie weit Schleiermacher von dem Standpunkt Hengstenbergs und der konfessionellen Theologie entfernt ist; aber es steht einfach so: weil wir nicht mehr in der kirchenpolitischen und theologischen Situation von 1872 leben, ist es für uns schwer, historische Werke, die auf jene Situation unverkennbar Bezug nehmen, ohne Widerspruch hinzunehmen.

Im einzelnen sei, da Lommatzschs Gesichtskreis viel umfassender als der unsere und deshalb eine fortlaufende Auseinandersetzung nicht möglich ist, noch auf folgendes hingewiesen. Lommatzsch zeigt, daß, wenn man den von Schleiermacher bereits in den Reden entwickelten Wunderbegriff annimmt (Wunder = religiös wertvolle Erscheinung, Begebenheit, die als Tat Gottes, Kundgebung Gottes aufgefaßt wird), man sagen muß, daß für ihn die Welt des Wunders voll ist. Der unbedingten Abhängigkeit der Welt von dem ewigen Gott,

wie sie die Glaubenslehre darlegt, entspricht, wenn man so sagen darf, auf Gottes Seite ein zeitloses Walten, aber der Fromme empfindet es natürlich als gegenwärtig und als zu allen Zeiten vorhanden; es ist vielleicht nicht immer genügend beachtet worden, wie stark das bei Schleiermacher auf den Gottesbegriff wirkt: für die Kenntnis seiner wirklichen religiösen Gedanken dürfte die Stelle in den Reden, wo er von Gott sagt, er könne in der Religion nicht anders vorkommen als handelnd, und mit dem seienden und gebietenden Gott habe sie nichts zu schaffen,[1] wichtiger sein als alle Erörterungen der Dialektik über das Verhältnis des Gottes- und Weltbegriffs zueinander. Die Frage ist nun eben: in welchem Verhältnis steht dieses göttliche Walten, das uns, sollen wir uns Gott nicht untermenschlich vorstellen, stets als frei erscheinen muß, zu dem Zusammenhang alles innerweltlichen Geschehens? Lommatzsch macht ganz mit Recht auf die Vermittlungen aufmerksam, die für Schleiermacher darin liegen, daß er die Irrationalität und damit in irgendwelchem Sinn die Selbständigkeit, und die Wechselwirkung alles Individuell-Lebendigen betont, sowie in der eigentümlich lebendigen Fassung, die er dem Begriff des Naturgesetzes gibt. Gewiß haben diese Gedanken für Schleiermacher eine große Rolle gespielt, eine rein materialistisch-mechanistische Weltanschauung hat den in der Schule Kants, der Romantiker und — nicht zu vergessen — Goethes Aufgewachsenen überhaupt nie ernstlich beschäftigt. Aber ob er seinen religiösen Glauben an das Walten Gottes und seine wissenschaftliche Überzeugung vom Zusammenhang alles Geschehens, ob er beides nicht auch festgehalten hätte ohne diese vermittelnden Gedanken? Die Frage führt auf die weitere, in welches Verhältnis Schleiermacher Religion und Welterkennen gesetzt hat; Lommatzsch hat sie gelegentlich gestreift (z. B. S. 353); siehe darüber unten S. 88 ff. Viele Eigentümlichkeiten der Schleiermacherschen Wunderlehre hat er treffend charakterisiert, so die Leugnung der religiösen Notwendigkeit äußerer Wunder, wie sie im Neuen Testament erzählt werden, bei gleichzeitiger

[1]) Otto S. 73, stark verändert Gesamtausg. S. 262.

Anerkennung ihrer geschichtlichen Wirklichkeit[1] (S. 334 letzter Absatz); nicht richtig gewürdigt zu haben scheint er mir sie vor allem in einem Punkt. Er kennt die Unerbittlichkeit, mit der Schleiermacher daran festhält, daß alles Geschehen in einem großen Zusammenhange steht, er weiß, daß Schleiermacher absolute Wunder leugnet (S. 88). Aber es tritt dann der Gegensatz, in den sich Schleiermacher so zum Supranaturalismus stellt, nicht genügend hervor. Dem religiösen Verlangen nach Gewißheit von Gottes Walten mag Schleiermachers Wunderlehre völlig genugtun; daß dem Dogmatiker, wenn er den Wundern irgendwelche beweisende Kraft beilegen will, in dem Maß, als er Gott streng überweltlich faßt, nur mit absoluten Wundern gedient ist, übersieht Lommatzsch. Er beruft sich darauf, daß streng supranaturalistische Dogmatiker der älteren Zeit das Wunder vielfach auch nicht als absolutes Wunder gefaßt haben. Aber sie lebten nicht in der geistigen Situation, die seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts da ist, daß nämlich Natur- und Geschichtswissenschaft ein immer größeres Gebiet besetzt haben, der Ring der Erklärung alles Geschehens aus immanenter Kausalität sich immer enger zu schließen scheint.

Soviel über Lommatzsch; wir wenden uns nun zur Darlegung der Gedanken Schleiermachers selbst. Seine Ansichten über die Kontinuität in der Geschichte haben sich im Laufe der Jahre nicht so erheblich gewandelt, daß man versuchen könnte, sie in ihrer zeitlichen Entwicklung darzustellen. Anders geworden ist seine Schätzung der Person Jesu und des Christentums; den einzigartigen Wert, den sie später für ihn haben, hat er ihnen 1799 nicht oder jedenfalls nicht ganz so zugesprochen — dieses Urteil bleibt bestehen, auch wenn man der ersten Auflage der Reden über die Religion stark exoterischen Charakter beimißt. Das wichtigste Dokument der Wandlung ist die Weihnachtsfeier; wie sie sich weiterhin vollzogen hat, können wir im einzelnen nicht kontrollieren, solange die früheren Entwürfe der Glaubenslehre nicht bekannt sind.

[1]) So L.; besser wäre: Der geschichtlichen Wirklichkeit der meisten von ihnen.

Aber diese Wandlung hat seine Gedanken über Kontinuität und Gesetzmäßigkeit in der Geschichte offenbar nicht beeinflußt, oder vorsichtiger: er spricht sich darüber in der ganzen Zeit seiner schriftstellerischen Wirksamkeit gleich aus. Ob die Ausdrücke nicht doch später stellenweise einen anderen Sinn haben als früher, oder ob er nicht, soweit sie wirklich dasselbe bedeuten, sich der Inkonsequenz schuldig gemacht und sich Täuschungen — sei es über seinen früheren, sei es über seinen dermaligen Standpunkt hingegeben hat, wird noch zu untersuchen sein. In jedem Falle sind wir in der Lage, die von der Kurzen Darstellung an erschienenen Schriften als eine im großen Ganzen einheitliche Masse zu verwerten.

Besonders fraglich könnte es erscheinen, ob man den Unterschied der beiden Auflagen der Glaubenslehre außeracht lassen darf. Aber gerade in demjenigen der uns hier interessierenden Stücke, wo die zweite Auflage verhältnismäßig am stärksten von der ersten abweicht, in der Christologie, steht es so, daß einige supranaturalistischer klingende Ausdrücke wohl erst darin hinzugekommen sind, im ganzen aber die Natürlichkeit oder, wenn man will, die höhere Natürlichkeit Christi hier stärker hervorgehoben zu werden scheint. Man kann nicht behaupten, Schleiermachers religiöses Denken oder wenigstens seine dogmatischen Formulierungen seien mit der Zeit immer „kirchlicher" geworden. Ob er 1810 oder 1830 dem Supranaturalismus näher stand, läßt sich auf Grund des uns zugänglichen Materials nicht ausmachen. Höchstens wird man sagen dürfen: er hat sich den biblischen und kirchlichen Sprachschatz immer mehr angeeignet und sich immer mehr in die religiöse Denk- und Empfindungsweise der Bibel und des Kirchenlieds hineinempfunden — das Wort ohne jeden Beigeschmack von Erkünsteltem oder gar Unehrlichem verstanden. Aber zweifellos ist auch mit den Jahren sein Monismus im theoretischen Denken (siehe unten Seite 88 ff.) immer klarer und fester geworden bezw. es wieder geworden, namentlich wohl weil er gewisse Probleme der Erkenntnistheorie erneut durchdachte (Ausarbeitung der Dialektik). In dieser Haltung mag er dadurch bestärkt worden sein, daß zu allgemeinen Tendenzen der geistigen Entwick-

lung, wie er sie klar übersah oder vorausahnte,[1] die kirchliche Reaktion vielfach in einen scharfen Gegensatz trat. Er fürchtete, daß die unbedachte und anmaßliche Art, wie hier vielfach die Autorität des Dogmas vertreten wurde, schweren Schaden anrichten würde, fühlte sich ihr immer fremder und mußte immer entschiedener protestieren.[2]

Aus der Zeit vor dem Erscheinen der kurzen Darstellung kämen wesentlich nur die Reden über die Religion und die Weihnachtsfeier in Frage, die Predigten — für den späteren Zeitraum gilt das in gleicher Weise — deshalb weniger, weil sie zwar stellenweise Schleiermachers Christologie und seine Stellung zum Wunder illustrieren (so die Betrachtungen über Gebetserhörung I 28/29; VII 38; 224 in Verbindung mit 227), aber doch überhaupt der Darlegung religiöser Gedanken und Empfindungen, nicht wissenschaftlicher, speziell geschichtsphilosophischer Ansichten gewidmet sind. Von der Christologie der Reden und der Weihnachtsfeier wird noch zu sprechen sein; was aber die Behandlung des Wunders in den Reden anlangt, so wird ja an der bekannten Stelle, wo Schleiermacher darauf kommt,[3] dieser Begriff rein religiös gedeutet; seine Anwendung soll niemals den Feststellungen der Wissenschaft, der Physik und der Psychologie, widersprechen. Und diese Stelle ist in den späteren Auflagen der Reden nicht erheblich verändert worden.

Am prinzipiellsten hat sich nun Schleiermacher, wenn auch nur mit wenig Worten, über die Kontinuität der Geschichte in der kurzen Darstellung ausgesprochen, am eingehendsten in der Glaubenslehre. Der grundlegende § 71 der kurzen Darstellung: „Was in einem geschichtlichen Gebiet als einzelner Moment hervortritt, kann entweder als plötzliches Entstehen angesehen werden, oder als allmähliche Entwick-

---

[1]) An Lücke 612 ff.

[2]) Auf eine interessante Einzelheit hat Lommatzsch (S. 263) aufmerksam gemacht: die späteren Predigten lassen in ihrer Behandlung der Auferstehung Jesu das Anormale des Ereignisses immer mehr zurücktreten.

[3]) Reden Otto S. 66, Gesamtausg. S. 248; die Stelle ist in den späteren Auflagen gegen die erste wenig verändert.

lung und weitere Fortbildung" ist, wie das Folgende zeigt, nicht so zu verstehen, als sei auf manche Ereignisse lediglich die erste Betrachtungsweise anzuwenden — damit würde Schleiermacher zugeben, daß in der Geschichte stellenweise absolut Neues hervorträte. Sondern es müßte, wie die Ausführung von 72 sagt, an und für sich möglich sein, „einen ganzen Verlauf", also wohl jeden ganzen Verlauf und demnach auch den Gesamtverlauf der Geschichte als fortgehende Entwicklung von einem Anfangspunkt aus anzusehen. Daß man diese Betrachtungsweise nicht überall durchführt, liegt freilich schon daran, daß die wirkenden Kräfte nicht immer gleichzeitig zur Erscheinung kommen und daß das Tempo der Entwicklung verschieden ist. Aber wie Schleiermacher das hinstellt, ist es eben prinzipiell lediglich ein Unterschied der Betrachtungsweise, um den es sich handelt, keine absolute Differenz in der Sache, insofern wenigstens nicht, als er auf dem „eigentlich geschichtlichen Gebiet", dem des „gemeinsamen Lebens" nur relative Unterbrechungen der Kontinuität nicht das Auftreten absolut neuer Kräfte zu kennen scheint.[1]

Diese ganze Auffassung wird bestätigt durch die Kritik, die die Glaubenslehre am Wunderbegriff übt. Freilich ist

---

[1]) Auch im Kolleg hat er wesentlich die Relativität der Unterschiede und Unterbrechungen betont und dies am Beispiel der Entstehung neuer Staaten veranschaulicht (ich verdanke diese Mitteilung der Güte des Herrn Prof. Clemen in Bonn).

Auffallen könnte die Formulierung der Erklärung zu 78: „Was während des Zeitverlaufs in bezug auf alles schon neben ihm Fortlaufende allerdings als ein Neues zu betrachten ist, kann doch mit irgend einem früheren Moment auf genauere Weise als mit allen übrigen zusammengehören". Man würde statt: „kann zusammengehören" vielmehr erwarten: „muß zusammengehören" oder „muß irgendwie in Vorausgegangenem vorbereitet gewesen sein". In jedem Fall ist bei „allen übrigen" nicht zu denken an alle übrigen früheren — dann wäre der Gegensatz sinnlos — sondern an alle gleichzeitigen, und das „kann" bezeichnet die Möglichkeit, eine Erklärung durch Zurückgehen auf frühere Verhältnisse zu finden, auch wenn die Erklärungen, die man zunächst versucht — wir würden sagen: die Ableitungen aus dem Milieu — sich als unmöglich herausstellen, nicht aber die Möglichkeit, daß eine Erklärung aus der Geschichte gefunden werden könne, eventuell aber auch gar kein Zusammenhang da sei.

diese Kritik, dem Charakter des Buches entsprechend, wesentlich religiös, ja Schleiermacher will sogar jede Beurteilung der Sache unter anderen, z. B. philosophischen Gesichtspunkten, hier ausschließen: „Über die Möglichkeit (des Wunders) an und für sich haben wir hier nicht zu urteilen, sondern nur über das Verhältnis der Annahme zu dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl.“[1] Aber zwischen hinein finden sich doch Partien, die mehr philosophische Kritik enthalten; in den Resultaten faßt er gelegentlich beides zusammen.[2] Nur er-

---

[1]) Der christliche Glaube § 47, 1 erster Abs.

[2]) So am Schluß von § 47, 2: „auch im Interesse der Frömmigkeit“, also auch in dem der Wissenschaft; ebenso einige Zeilen weiter der Anfang von 3.

Von der religiösen Kritik seien, da die philosophische Beweisführung vielfach in sie hineingefügt ist, wenigstens die Hauptgedanken hier kurz wiedergegeben: a) man braucht Wunder nicht, um den Glauben zu stützen (Schleiermacher polemisiert hier natürlich gegen den hergebrachten Begriff des absoluten Wunders); sie sind kein Postulat unseres religiösen Bewußtseins. Weder ergibt sich als notwendig, daß die Wiederherstellung des der Menschheit verloren gegangenen besseren früheren Zustandes auf andere Weise erfolgte, als das Verderben gekommen war, nämlich eben durchs Wirken „freier Ursachen“ (§ 47, 1 Schluß des mittl. Abs., S. 224); überhaupt zeigen sich an jedem Punkt eine Menge Möglichkeiten, wie dasselbe, was durch ein Wunder bewirkt worden sein soll, durch rechtzeitig darauf eingerichtete natürliche Ursachen hätte bewirkt werden können (226 Mitte) — hier geht die religiöse Kritik in geschichtsphilosophische über. Noch wird das Wunder durch den christlichen Gedanken der Gebetserhörung gefordert, falls man den Glauben an die göttliche Erhaltung recht faßt; ebensowenig durch den der Wiedergeburt: braucht die Offenbarung nichts schlechthin Übernatürliches zu sein (s. unten), so auch nicht ihre Wirkungen (§ 47, 1 letzter Abs.). Wunder sind auch zur Begründung des Glaubens nicht notwendig gewesen; wie die Schrift bezeugt, ist er (vielfach) ohne Wunder bewirkt worden (§ 14 Zusatz S. 87). b) Sie stützen ihn tatsächlich nicht, die Schrift bezeugt ebenso, daß (oft) Wunder ihn nicht bewirkt haben, und Schleiermacher schließt daraus, daß, wenn auch in Verbindung mit Wundern, er doch nicht durch die Wunder bewirkt worden sei. (In fast komischer oder peinlicher Weise tritt dieser Gedanke Pred. VII 223 auf: „So handelten auch die Jünger Jesu“ usw. Schleiermacher meint, die Jünger hätten dem Auferstandenen, was er sagte, geglaubt, nicht weil er auferstanden war, sondern weil ihnen seine Exegese einleuchtete. Wesentlich denselben Gedanken hat er

hält die philosophische Kritik dadurch ein eigentümlich vorsichtiges Aussehen, daß er hier bloß gewisse allgemeine Ten-

---

übrigens noch 1810 gehabt, ebenda S. 456). Übrigens hätten ja auch die Ungläubigen Wunder getan. c) Sie sollen ihn auch gar nicht stützen, wenigstens in der Gegenwart, denn Christus verbot, seine Wunder weiter bekanntzumachen, und die Befolgung dieses Verbots hätte ja den Wundern jede Wirksamkeit auf weitere Kreise und kommende Geschlechter nehmen müssen. d) Überhaupt können sie es nicht, denn alle Theorien, durch die man den Wunderglauben rechtfertigt, streiten auf irgendeine Weise mit dem Gottesglauben, der Frömmigkeit, dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl. Als vorzügliche Erweise der göttlichen Allmacht könnten Wunder ja nur gelten, wenn es etwas gäbe, was nicht ebenfalls von vornherein oder nicht auf gleiche Weise von Gott geordnet ist (§ 47, 1 zweiter Abs. S. 222 unten), wenn man z. B. von den „freien Ursachen" so redet, als wären sie nicht auch Gegenstand der göttlichen Erhaltung, oder im Begriff der göttlichen Mitwirkung eine unzulässige Scheidung vornimmt (mittelbare und unmittelbare Mitwirkung S. 227), oder Gott selbst wie eine endliche freie Ursache denkt (S. 226/27 die Anm. gegen Storr). Auch muß man sich hüten, von der Wunder wirkenden Tätigkeit Gottes in Ausdrücken zu reden, durch die notwendigerweise der Begriff der allgemeinen göttlichen Erhaltung herabgesetzt wird (S. 225 die Anm. gegen Mosheim und Reinhard). Bei jedem solchen Versuch, für einzelne Objekte oder einzelne Verfahrungsweisen der göttlichen Allmacht theoretisch eine Sonderstellung zu sichern, gehen die übrigen als Nährstoff der Frömmigkeit verloren (226 unten). Der Wunderglaube ist entstanden unter Verhältnissen, wo es noch wenig Naturkenntnis gab, dort ist aber auch das religiöse Grundgefühl der Abhängigkeit schwach (hier geht die religiöse Kritik in historische über). Außerdem ist jede den Wunderglauben überhaupt rechtfertigende Theorie ein viel zu großer Apparat zur Stütze des Glaubens an die biblischen Wunder (223 unten), und alle Versuche, solche Theorien in abgeschwächter Form zu halten, führen wieder in andere dialektische Schwierigkeiten (227). Von allen solchen Theorien aber gilt endlich: je bestimmter sie das absolute Wunder feststellen wollen, desto mehr entfernen sie sich davon, Ausdruck frommer Erregung zu sein (225 oben), eesto mehr werden sie Philosophie, Spekulation. Damit hat Schleiermacher zweifellos recht, auf der anderen Seite ist aber natürlich zu sagen, daß seine Einwendungen gegen den Wunderglauben (auch wenn man sich nur an das bisher Dargelegte hält) ebenfalls nicht rein religiöser Art sind; es ist eine ganz eigentümliche Mischung dialektischer und religiöser Elemente, die hier vorliegt, und wenn er z. B. (S. 226) zeigt, daß der Wundergläubige im Grunde Gott epideiktische Tendenzen zutrauen müßte — ja, das wäre eine recht bedenkliche Sache, aber wer wirklich die Realität absoluter Wunder glaubt, läßt sie sich dadurch

denzen und regulative Prinzipien feststellt, ob man aber von ihnen aus zur strikten Leugnung bestimmter historischer Berichte kommen müsse, vielfach mindestens unsicher läßt. Prinzipiell sind jedoch die beigebrachten Argumente völlig durchschlagend. Alles, was bis zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Welt geschehen ist, hat, sei es auch noch so indirekt, zusammengewirkt, um die Ereignisse herbeizuführen, die zu diesem Zeitpunkt erfolgen. Und dieses ganze Räderwerk des Weltlaufs muß man vorübergehend zum Stillstand gebracht denken, wenn ein absolutes Wunder erfolgen soll — denn daß die Wirkung nur an einem Punkte ausgeschaltet würde, gibt Schleiermacher nicht zu, es wirkt ja eben alles zusammen, und eine Störung an einem Punkte ist eine Störung des Ganzen, es muß, wie er mit Recht sagt, dann gewissermaßen alles, was bisher war, vernichtet werden. Denn — er spricht nicht ausdrücklich davon, es ist aber in seinem Sinn — es wäre verkehrt zu sagen: nur die Wirkung wird suspendiert; was ist das für ein Sein, dessen Wirkung sich aufheben läßt, und woher kennen wir überhaupt das Sein als aus seinen Wirkungen? Durchs Eintreten eines Wunders in den Weltzusammenhang wird „in alle Zukunft alles ein anderes“, und weiter: jedes Wunder hebt nicht nur den ursprünglichen Zusammenhang auf, sondern jedes spätere Wunder auch alle früheren, sofern sie schon in die Reihe der wirksamen Ursachen eingetreten sind.[1] Ja, wir würden schlechthin Übernatürliches nie als solches erkennen können, selbst wenn es vor unseren Augen existierte — man kann dieses Prädikat in Schleiermachers Sinn dem schlechthin Übernatürlichen eigentlich gar nicht beilegen: wo die Kategorie der Kausalität nicht mehr angewendet werden soll, da darf auch die der Existenz nicht mehr angewendet werden, das hatte er von Kant gelernt. Alles in der Welt steht in einem großen Zusammenhang, und was durch Kausalität und Zusammenhang erklärt wird, ist für Schleiermacher Welt; von einer „Wirkung“ von

nicht abstreiten. Wunder mit epideiktischer Tendenz und ohne sittlichen Gehalt lehnt er auch im Leben Jesu am energischsten ab (S. 219, 221, 23, 24 des Lebens Jesu).

[1]) S. 226.

Außerweltlichem, Überweltlichem auf Vorgänge in dieser Welt kann keine Rede sein. Ein anschauliches Beispiel bildet seine Auffassung vom Gang der primitiven Religionsentwicklung. Er sagt,[1] es wäre unverständlich, wie sich aus einem religionslosen Urzustand religiöses Leben von selbst entwickelt haben sollte. Das führt ihn aber nicht etwa zu der Annahme einer supranaturalen Uroffenbarung, sondern zu der einer von Anfang an vorhandenen Religiosität; er will eine immanente Erklärung der Geschichte.[2]

Und wenn Schleiermacher nun doch (in Nro. 3 des § 47) schließlich auf allerlei Retraktationen hinauszukommen scheint, so geht er in Wirklichkeit von seinem prinzipiellen Standpunkt keineswegs ab. Was er zugibt, sind nicht absolute Wunder, es ist lediglich die Möglichkeit außerordentlicher psychisch-physischer Erscheinungen[3] — außerordentlich in dem Sinn, daß sie eben sonst nicht oder wenig beobachtet und nicht hinreichend erforscht sind. Ja, wenn er geradezu sagt, wir hätten, weil unsere Kenntnis der Natur im Werden begriffen ist, kein Recht, irgend etwas für unmöglich zu halten, und man also nur von Unerklärlichem sprechen darf, so will er doch die Erklärung nur bis auf bessere Erkenntnis ausgesetzt wissen: in jedem Falle müssen zu Tatsachen, die in der Natur geworden sein sollen, auch Analogien in der Natur aufgesucht werden können. Will man daraufhin sagen, er komme im Grunde doch auf ähnliche natürliche Wundererklärungen

---

[1]) § 8, 3 S. 44.

[2]) In der ersten Auflage heißt es an dieser Stelle direkt: Wir unsernteils bilden das geschichtliche Gebiet nach dem Grundsatz: aus nichts wird nichts.

Ein einziges Mal ist Schleiermacher meines Erachtens von diesem Standpunkt radikal und offen abgewichen, in einer Landsberger Predigt (VII 219): „Hier" (nämlich bei der Auferstehung Jesu) „ist einer von den seltenen Fällen, wo sich etwas aus der anderen Welt sichtbar in dieser offenbart hat". Dieser auch in den Predigten des jungen Schleiermacher ganz vereinzelt dastehenden Äußerung so viel Gewicht beizumessen, daß man ihm wenigstens für jene Zeit eine prinzipiell andere Stellung zuschreibt, wird niemand wagen. Sie läßt sich auch anders deuten.

[3]) Vergl. auch § 14 Zus. S. 88 unten 89.

hinaus wie die Rationalisten, so ist zu erwidern: was die Rationalisten charakterisiert, ist nicht, daß sie überhaupt Wunder natürlich erklärten — das tut jedermann in jedem Falle, wo er nicht ein wirklich geschehenes absolutes Wunder annimmt, oder den Bericht für schlechthin legendarisch erklärt — sondern daß sie vielfach glaubten, das bis ins einzelne hinein mit großer Sicherheit zu können, und dabei oft großer Geschmacklosigkeit verfielen. Schleiermacher unterscheidet sich von ihnen, abgesehen von allem anderen, durch den Takt, mit dem er seine natürlichen Wundererklärungen vornimmt, oder den wenigstens seine Grundsätze auf diesem Gebiet atmen — ob er sich gelegentlich im Leben Jesu oder sonst in seiner Exegese praktisch nach unserem Empfinden ihnen doch zu sehr genähert hat, ist hier nicht zu untersuchen. Merkwürdig bleibt uns vielleicht, wie stark sein Zutrauen zu den neutestamentlichen Wunderberichten im ganzen ist, wie selten er einen direkt für Sage hält, aber man muß sich vergegenwärtigen, daß die Masse der rationalistischen Exegeten jener Zeit keine andere Stellung einnahm, geschweige denn die Supranaturalisten; hier hat doch erst Strauß einen Umschwung herbeigeführt. Von einem persönlichen religiösen Interesse ist Schleiermacher hier nicht geleitet worden. Die Vorbehalte in Nro. 3 des § 47 sind nicht apologetische Ausflüchte, die einer grundsätzlich als unmöglich erkannten Idee praktisch doch einige Geltung erhalten sollen, weil sie dem Herzen teuer wäre. Es spielt gar keine Gefühlsregung mit hinein, sondern es ist einfach sein nüchterner, kritischer Sinn, der ihn warnt, allgemeinen Begriffen zuliebe über Einzelheiten der wirklichen Welt zu viel im Voraus zu behaupten. Seine religiösen Überzeugungen treiben ihn ja gerade zum Kampf gegen den überlieferten Glauben an absolute Wunder, und wenn er doch die philosophische Seite der Sache sehr vorsichtig behandelt, so ist es fast, als sagte sein Glaube mit einer höflichen Verbeugung zu seiner Philosophie: „Ich selbst weiß, wohin mein Interesse an der Sache geht, aber ich habe die Entscheidung durchaus dir zu überlassen" — doch er sagt das mit einem ironischen Lächeln, der Gedanke ist: „Ich bin froh, wenn du mir den Begriff des absoluten Wunders vol-

lends vom Halse schaffst, und du wirst es wohl auch tun." Daß bei allem Ernst seiner religiösen Kritik doch stellenweise ein gewisser Humor über seiner Dialektik und Polemik liegt, ist bei seiner ganzen Art wohl zu glauben, und man spürt ihn, wenn man den Stoßseufzer am Schluß liest: Schleiermacher ist heilfroh, auf seinem Standpunkt „der schwierigen und höchst bedenklichen Aufgabe, woran sich die Dogmatik so lange vergeblich abgemüht hat, nämlich sichere Kennzeichen aufzufinden zur Unterscheidung der falschen und teuflischen Wunder von den göttlichen und wahren" gänzlich entledigt zu sein.[1]

---

[1]) § 47 Ende S. 229 oben. Anhangsweise seien hier noch, wie oben die der religiösen, die Hauptpunkte der historischen Wunderkritik Schleiermachers wiedergegeben, die sich ebenfalls stellenweise mit der philosophischen verbindet. Einiges wurde bereits oben berührt: der Wunderglaube findet sich bei den Bekennern der verschiedensten Religionen. Sogar die Bibel erzählt von Wundertaten solcher Leute, die dem Christentum nicht angehörten, sondern eher zu dessen Gegnern zu zählen sind (§ 14 Zus. S. 88, 87), aber im allgemeinen glaubt jeder nur an die Wunder, die im Zusammenhang mit der Entstehung seiner eigenen Religion stehen; der Glaubenszustand eines jeden bestimmt sein Urteil über das als Wunder Angekündigte, in diesem Sinne ist das Wunder des Glaubens Kind. Teilweise steckt auch die Kritik in Sätzen, die formell eher eine Rechtfertigung oder wenigstens eine psychologische Ableitung des Wunderglaubens darstellen: wo ein neuer Entwicklungspunkt des geistigen, speziell des religiösen Lebens angenommen wird, da werden auch neue durch die sich kundgebende geistige Kraft vermittelte Erscheinungen der leiblichen Natur gleichsam erwartet (§ 14 Zus. S. 88). Die Frage, ob Schleiermacher selbst dergleichen auch in Zukunft für möglich hielt, erledigt sich dadurch, daß er nicht mehr die „Bildung eines neuen Glaubensgebiets" erwartet; aber in Berichten über bereits der Geschichte angehörige Gründungen religiöser Gemeinschaften erwartete er dergleichen zu finden. In eigentümlicher Weise hat er die Bedeutung der Wunder (in diesem nicht absoluten Sinn) für eine junge Religion in den ersten Berliner Vorlesungen über Dogmatik gewürdigt: für uns habe das Christentum die Autorität einer gewaltigen geschichtlichen Größe; für die, in deren Augen es diese Autorität noch nicht hatte bezw. nicht haben konnte, waren Wunder zu seiner Beglaubigung notwendig, trat an Stelle der geschichtlichen Autorität eine Wirkung auf die Natur (aus den bei Heinrici, Twesten S. 175 mitgeteilten Niederschriften Twestens). Derselbe Gedanke findet sich wohl schon in einer der ältesten erhaltenen Predigten (VII 30: damals waren solche Begebenheiten usw.).

Aber damit, daß er absolute Zerreißungen des Naturzusammenhangs entschieden ablehnt, ist die Sache, auf die es uns hier ankommt, noch nicht erledigt. Gehört in den Naturzusammenhang auch das geistige Leben mit hinein? Und wie haben wir uns ihn im einzelnen zu denken? So selbstverständlich es für Schleiermacher war, die leblose Natur von den Gesetzen der Mechanik beherrscht zu denken, so darf man doch nicht fragen, ob er auch die Zusammenhänge des geistigen Lebens mechanistisch gefaßt habe. Das wäre, worauf schon oben hingewiesen wurde, eine Fragestellung, zu modern gegenüber der geistigen Situation, in der er sich befand. Aber worauf es uns hier ankommt, ist ja auch nicht die Art, wie im einzelnen der Zusammenhang des Geschehens vorgestellt wird, wenn er prinzipiell festgehalten und absolute Unterbrechungen der geschichtlichen Kontinuität, absolute Wunder geleugnet werden. In den Äußerungen Schleiermachers, die wir bisher kennen lernten, war keine Rede von einer Ausnahme zugunsten des persönlichen, des geistigen Lebens; er bestritt da das absolute Wunder schlechthin. Ist das aber seine ganze Meinung? Muß nicht wenigstens für das Geistesleben der Genies, der Heroen, der Offenbarungsträger eine Ausnahme gemacht werden?

§ 71 der kurzen Darstellung sagt: „In dem Gebiet des einzelnen Lebens ist jeder Anfang ein plötzliches Entstehen, von da an aber alles andre nur Entwicklung.“ In welchem Sinne er von „plötzlichem“ Entstehen spricht, wird noch zu erörtern sein; in jedem Falle will Schleiermacher soviel sagen: wir müssen immer so verfahren, daß wir aus der Beschaffenheit, die ein Mensch nun einmal hat, sein Tun und Lassen abzuleiten suchen — in gewissem Sinne müssen uns schon Charakter und Anlagen des Kindes für das Verständnis der Entwicklung des Mannes von Wert sein —, aber jene ursprüngliche Individualität selbst, wie sie dem Menschen angeboren ist, darf der Historiker nicht in derselben Weise ableiten wollen. Sobald Schleiermacher auf das Verhältnis des Eigenlebens der Persönlichkeit zu der geschichtlichen Kontinuität kommt, betont er die relative Selbständigkeit des ersteren. Diesen Respekt vor dem Geheimnis der Persönlich-

keit zu erzeugen, hat Verschiedenes zusammengewirkt. Hier sei nur auf folgende Punkte hingewiesen. Soweit die pragmatische Historie Versuche psychologischer Analyse und Rekonstruktion gemacht hatte, waren sie vielfach so einseitig, man muß geradezu sagen täppisch gemacht worden, daß die Zeit Schleiermachers mit ihrem ungleich feineren Sinn für die Kompliziertheit der seelischen Regungen zunächst sich zum Protest geradezu gezwungen sah. Und Schleiermacher ist nun noch in besonderem Sinne der Prophet des Individualitätsgedankens, er hat bekanntlich von Jugend auf dem Problem der Individualität das stärkste Interesse entgegengebracht (vergleiche die von Dilthey mitgeteilten Entwürfe über Leibniz und Spinoza), und er sollte nicht mit dem höchsten Respekt von diesen Mysterien reden? Und vielleicht hat gerade sein Interesse für das Problem der Individualität es mit veranlaßt, daß er der Frage nach der Selbständigkeit des persönlichen Lebens gegenüber dem Milieu als theoretischem Problem nicht dauernd ein so starkes Interesse bewahrt hat, wie es z. B. die von Dilthey mitgeteilte Jugendarbeit über die Freiheit verrät. Die so wenig verstandesmäßige Art, mit der er in den Monologen darüber spricht, ist dann in seiner Behandlung dieser Dinge immer geblieben. Geistesleben und Naturmechanismus werden für ihn sozusagen inkommensurabel. Er strebt durchaus eine einheitliche Welterklärung an, aber er warnt vor jeder Kausalbetrachtung, die die Feinheit der seelischen Vorgänge vergewaltigt.

Behält man das im Auge, so wird man in seiner Behandlung des Offenbarungsbegriffs nichts finden, was den prinzipiellen Tendenzen, die wir in seiner Erörterung des Wunders kennen lernten, widerspräche. Die Möglichkeit einer absoluten Offenbarung in dem Sinn, daß sie gewissermaßen das Transzendente erschöpfe, daß Gott sich uns darin offenbare, wie er an sich ist, nicht bloß wie wir ihn in seinem Verhältnis zu uns auffassen müssen, leugnet er schon von seinen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen aus.[1] Der Offenbarungsbegriff wird verallgemeinert und relativiert: alle Religionen beanspruchen,

[1]) Glaubenslehre § 10 Zus. S. 63.

geoffenbart zu sein[1] und sie dürfen es (in welchem Sinne, wird sich sogleich zeigen); die Offenbarung religiöser Kraft ist nicht psychologisch zu isolieren, sondern heroische und dichterische Begeisterung sind als ihr verwandt anzuerkennen[2]; der Offenbarungsbegriff wird von der Lehre auf die Persönlichkeit des Lehrenden oder Verkündigers übertragen,[2] aber will man den besonderen Rang, den Personen oder etwa Orakelstätten als Träger der Offenbarung haben, begrifflich sichern, so zeigen sich ganz ähnliche Schwierigkeiten, wie wir sie oben beim Wunder kennen gelernt haben[3]. Nichts läßt sich von aller übrigen Welt absolut sondern. Es stehen sich schließlich die beiden Sätze gegenüber: „kein Anfangspunkt eines eigentümlich gestalteten Daseins und zumal einer frommen Gemeinschaft ist aus dem Zustande des Kreises zu erklären, in dem er hervortritt und fortwirkt, indem er sonst kein Anfangspunkt wäre"[4] und „das Aufgehen eines Urbilds", einer neuen Idee in einer einzelnen Seele muß, „wenn auch nicht aus den früheren Zuständen derselben zu begreifen sein, so doch aus dem Gesamtzustand der Gesellschaft, der dieser einzelne angehört".[5] So sehen wir eine charakteristische Doppelseitigkeit der Betrachtung.[6] Aus manchen Stellen würde man ohne weiteres den Schluß ziehen, daß Schleiermacher wirklich das Auftreten vollständig ursprünglicher, d. h. aus allem bis dahin in der Welt Vorhandenen — nicht etwa bloß aus dem uns Bekannten — ganz unerklärbarer Kräfte in der Geschichte, schlechthinige Durchbrechungen ihrer Kontinuität annähme, wenn er nicht anderswo ausdrücklich versicherte, daß er dergleichen

---

[1]) ebenda S. 60. [2]) ebenda S. 61. [3]) S. 62.
[4]) § 13 Anfang. [5]) § 10 Zus. S. 62.
[6]) Wollte man alle Belegstellen beibringen, so würde das viele Seiten beanspruchen. Sie zeigt sich, um nur noch dies anzuführen, bei dem Begriff des Übervernünftigen, der genau so behandelt wird wie der des Übernatürlichen (§ 13, 2 und Zus.), sowie bei dem der Inspiration (vergl. § 14 Zus. S. 92 und § 129, 130); die Inspiration der alttestamentlichen Propheten und der strenge Begriff der Weissagung sind ohnehin bei ihm scharfer historischer Kritik ausgesetzt: „es wird sich niemals nachweisen lassen, daß jene Propheten Christum, wie er wirklich gewesen ist, und noch weniger das messianische Reich, wie es sich wirklich als Christentum entwickelt hat, vorhergesehen haben" (§ 14 Zus. S.91).

leugnet.[1] Man wird seine Ansicht etwa so charakterisieren können: er redet von Ursprünglichkeit geschichtlicher Erscheinungen in doppeltem Sinn. Entweder eine geschichtliche Erscheinung ist ursprünglich nur gegenüber dem Lebenskreis, in dem sie auftritt, wie z. B. der Humanismus, als er gegen 1500 in Deutschland Boden gewann, hier neu war — richtet man aber den Blick auf einen größeren Kulturkreis, Europa, oder auf einen anderen als Deutschland, Italien, so war er hier bereits vorhanden. Oder sie ist ursprünglich — Schleiermacher wendet diese Betrachtungsweise nur auf die geistige Kraft und die Ideen hervorragender Männer an — also dieser Männer Ideen sind ursprünglich gegenüber allen, die bisher auch in dem größten Lebenskreise aufgetreten sind, den wir für die historische Betrachtung kennen, der Menschheit. Dann hält Schleiermacher doch an der Überzeugung fest: diese Männer sind „aus dem allgemeinen Lebensquell befruchtet“,[2] d. h. wenn in ihnen solche geistige Kräfte hervorbrechen konnten, so ist das zu erklären aus der „der menschlichen Natur als Gattung innewohnenden Entwicklungskraft“.[3] Nichts wird in der Geschichte aktuell, was nicht vorher potentiell da gewesen ist, man könnte getrost die hier zutage tretende Auffassung Schleiermachers vom Gesamtverlauf der Menschengeschichte mit der Formel wiedergeben, die uns aus der Naturphilosophie geläufig ist: die Summe der Energie ist konstant. Deshalb darf man die beiden Arten von Ursprünglichkeit, die er kennt, nicht als absolute und relative unterscheiden wollen, sondern als Ursprünglichkeit niederen und höheren Grades. Man kann aber auch die Selbstständigkeit und Ursprünglichkeit, die er der geistigen Entwicklung jeder Person, jedes Individuums zuschreibt, nicht

[1]) Anm. No. 16 zur 2. Rede über die Religion: „Leugnung des absoluten Wunders“; Stellen wie Glaubensl. § 54, 4, „Alles, was zeitlich und räumlich geschieht, hat auch in der Gesamtheit des Außer ihm und Vor ihm seine Bedingungen, mögen sich uns diese auch noch so sehr verbergen“ sind weniger beweiskräftig; zwar meint Schleiermacher mit Bedingungen zweifellos zureichende Ursachen, aber das Prädikat „zeitlich und räumlich“ würde er vielleicht nicht auf die Willensentscheidungen der Menschen angewendet haben, er faßt oft die Freiheit als intelligiblen Charakter des Menschen, ähnlich wie Kant.

[2]) § 13, 1. [3]) ebenda.

unter eine von beiden Rubriken bringen. Von Ursprünglichkeit höheren Grades ist hier nicht zu reden: sie legt er ja nur Heroen und Genies bei. Aber auch nicht bloß von der Ursprünglichkeit niederen Grades, diese verflüchtigt sich ja bei Veränderung des Standpunkts der Betrachtung; sobald man dazu übergeht, die Entwicklung eines umfassenderen Lebenskreises zu schildern, wird manches, was bisher nicht abgeleitet werden konnte, erklärlich. Das hätte aber Schleiermacher, um seines oben besprochenen Respekts vor dem Geheimnis der Persönlichkeit willen, auch für das unbedeutendste Individuum nicht zugegeben, daß man es, wenn dieser Ausdruck erlaubt ist, aus seiner Umgebung, seinen Vorfahren usw. berechnen könnte;[1] höchstens würde er gesagt haben, daß man es daraus zu erklären suchen müßte. Für das Genie aber rekurriert er aut die allgemeine Entwicklungskraft der Gattung, eine freilich nicht bekannte Größe.[2] Der Unklarheit oder Erschleichung kann man ihn jedoch wegen seiner Verwendung dieses Begriffs nicht beschuldigen. Ihn zu gebrauchen, muß ebenso erlaubt sein, wie etwa von der Summe der Energie im Weltall zu reden. Wir sind es nur nicht gewohnt, mit jener Größe zu rechnen, weil sie uns unbekannt ist; aber daß ein Jünger Platos, der Verfasser der Reden und Monologen und der Theologe, der so warm von dem heiligen Geist als Gemeingeist der Christenheit geredet hat, damit rechnet, darf uns nicht Wunder nehmen. Man könnte noch einwenden: da sie uns unbekannt ist, und man fast eher daran denken könnte, umgekehrt sie nach den größten Leistungen der in der Geschichte hervorgetretenen Genies und Offenbarungsträger zu bemessen, hat Schleiermachers ganze Idee nur den Sinn, daß er eben um

[1]) Am stärksten in dem Sinn, daß eine Persönlichkeit nachzukonstruieren sei, hat sich Schleiermacher vielleicht Leben Jesu 9 oben ausgesprochen; auf das Gegenteil kommt die Kirchengesch. 16 entwickelte Theorie der geschichtlichen Erzeugung hinaus. — Für uns hängt mit diesen Fragen zusammen die nach der Selbständigkeit des einzelnen gegenüber der Masse, der Wechselwirkung zwischen Masse und einzelnem, vergl. hierüber Leben Jesu 11.

[2]) Schleiermacher weiß das auch, sie wirkt „nach uns verborgenen Gesetzen" (§ 13, 1 S. 77; vergl. auch S. 78 unten: „innerste Geheimnisse des geistigen Lebens"), aber daß es Gesetze sind, betont er mehrfach.

jeden Preis die Einheitlichkeit des geschichtlichen Zusammenhangs wahren will. Gewiß, aber gerade darin liegt für uns ihr Wert, sie ist das deutlichste Bekenntnis zu dieser Grundüberzeugung.

Ein Punkt bleibt jedoch noch zu erörtern: es ist eine verbreitete Annahme, daß Schleiermacher von dieser Grundanschauung in seiner Christologie abgegangen sei. Auf seine Gedanken über Absolutheit Christi oder des Christentums wird erst weiter unten einzugehen sein. Wo er aber Christum als inmitten der Geschichte Aufgetretenen ins Auge faßt, da stellt er sich entschieden auf den Standpunkt, den wir bisher kennen lernten. Gewiß, die Wirkung, die von Christo auf die Menschheit ausgeht, ist nicht solchen räumlichen und zeitlichen Schranken unterworfen, wie die anderer Heroen, aber auch die strengste Ansicht vom Unterschiede zwischen ihm und anderen Menschen kann nicht hindern, zu sagen, daß seine Erscheinung etwas Natürliches sei,[1] Schleiermacher sagt sogar, „daß seine Erscheinung auch als Menschwerdung des Sohnes Gottes etwas Natürliches sei" — an einer anderen Stelle sagt er dafür wenigstens „in einem höheren Sinne natürlich", und dies ist zweifellos die bessere Formulierung, aber der Eifer, der ihn zu jenem Satz verführt hat, beweist ja gerade, wie stark die Tendenz auf immanente Welterklärung ist. Die oben angeführten Sätze über die der menschlichen Natur einwohnende Entwicklungskraft sind genommen aus einem Paragraphen der Glaubenslehre, der ganz ausdrücklich von Christo handelt; Schleiermacher drückt den Gedanken auch so aus, daß er von der Möglichkeit redet, die in der menschlichen Natur gelegen haben müsse, das Göttliche, wie es in Christo gewesen ist, in sich aufzunehmen; die werde auch vom Protevangelium vorausgesetzt.[2] Daß aus der Möglichkeit Wirklichkeit wurde, ist natürlich „ein göttlicher, also ewiger Akt", aber er würde das genau ebenso vom Übergehen jeder anderen geschichtlichen Möglichkeit in Wirklichkeit sagen; es gehen nur hier in eigentümlicher Weise religiöse und historische Betrachtungsweise durcheinander; daß das Göttliche „in die mensch-

---

[1]) § 13, 1 S. 78 oben. [2]) ebenda Mitte.

liche Natur hineingepflanzt" wird, wurde als göttlicher Akt aufgefaßt, das zeitliche Hervortreten dieses Aktes aber erscheint zugleich als eine „Tat der menschlichen Natur"[1] — an der Hypostasierung der menschlichen Natur, an dem Ausdruck, der wieder den Platoniker oder den Schüler der Naturphilosophen der Romantik verrät, darf man sich nicht stoßen. Höchstens könnte man fragen, ob wir es hier wirklich mit der „höchsten Entwicklung" dieser geistigen Kraft der Menschheit zu tun haben müssen, wie Schleiermacher ohne weiteres annimmt, aber in jedem Falle kann die Erscheinung des Erlösers in der Geschichte „weder als etwas schlechthin Übernatürliches noch als etwas schlechthin Übervernünftiges" angesehen werden.[2] Das ist das Ergebnis der prinzipiellsten geschichtsphilosophischen — wenn man so sagen darf — Erörterung Schleiermachers über Christus; er betont die Relativität der Gegensätze und kommt auf eine immanente Welterklärung hinaus.

Diese ganze Auffassung von der Kontinuität der Geschichte hat nun nicht ausgeschlossen, daß er die stärksten religiösen Empfindungen für bestimmte geschichtliche Erscheinungen, vor allem für Christus selbst, hat. Soweit er aber, wenn er diesen Empfindungen Ausdruck gibt, wieder die theoretischen, geschichtsphilosophischen Fragen zu streifen scheint, wird man zunächst versuchen, seine Äußerungen dort nach den hier besprochenen grundsätzlichen Ausführungen über diese Fragen zu interpretieren, nicht umgekehrt. Nur dann ergibt sich seine Stellung als nicht einheitlich, wenn die dortigen Äußerungen nicht anders verstanden werden können, als den hier behandelten widersprechend. Schleiermacher hat jedenfalls solche Äußerungen vermeiden wollen,[3] im allgemeinen ist es ihm meines Erachtens auch gelungen; soweit es nicht der Fall ist,

[1]) ebenda. [2]) § 13.

[3]) Vergl. Glaubenslehre 1. Aufl. II S. 183: „Mit dieser Vereinigung" des Geschichtlichen und Urbildlichen in Christus) ist „wesentlich das Wunderbare, nach der hier ein für allemal fixierten Bedeutung des Wortes, in der Person des Erlösers anerkannt." Dieselbe Tendenz hat auch die häufige Parallelisierung der Vereinigung des Göttlichen mit der Menschheit in Christus und des Waltens des heiligen Geistes in der Kirche (Leben Jesu 34/35, 92/93, 104 ff.).

wird noch davon die Rede sein. Hätte er aber irgendwo Anlaß gehabt, seine Überzeugung von der strengen Kontinuität aller Geschichte preiszugeben, so wäre es hier gewesen; seine religiöse Stellung zu Christus konnte — man möchte fast sagen: mußte — ihm ein beständiger Anreiz dazu sein. Er hat es nicht gewollt; er wollte wenigstens, daß die religiöse und die wissenschaftliche Betrachtungsweise schiedlich nebeneinander hergingen.[1] Aber diese Zweiheit der Betrachtung darf man in seinem Sinn nur dem gegenüber betonen, der eine religiöse Betrachtung der Welt nicht kennt, oder die religiöse Betrachtung intellektualistisch oder rationalistisch vergewaltigt und verarmen läßt. Den Vertretern des strengen Supranaturalismus gegenüber ist vielmehr zu betonen, daß Schleiermacher absolute Wunder — und sie sind es doch, worauf es ihnen ankommt, nicht merkwürdige Ereignisse in der israelitischen Religionsgeschichte — durchaus geleugnet hat.

---

[1]) Wie sie nebeneinander hergehen, wird besonders deutlich z. B. 16. Anm. zur 2. Rede über die Religion; Glaubenslehre § 38, 2 Schluß, § 46 (wo nur der Ausdruck „zusammenfallen“ mißverständlich ist und auch in Schleiermachers Sinn zu weit geht); an Lücke 653 (wo das „hernach“ auf Z. 3 aber nicht eine logische Abhängigkeit bezeichnet).

Der Sinn der Geschichte, die geschichtlichen Gesetze und ihr Verhältnis zur geschichtlichen Wirklichkeit.

In den Reden über die Religion wird die Frage, ob ein Sinn der Geschichte, ein Ziel der geschichtlichen Gesamtentwicklung zu ermitteln und zu erweisen ist, in ihrer religiösen Bedeutung gewürdigt: das höchste Geschäft der Religion ist „aus der Folge der verschiedenen Momente der Menschheit den Geist, in dem das Ganze geleitet wird, zu erraten“.[1] Aber ein Abriß religiöser Betrachtung der Geschichte, wie sie sich wirklich abgespielt hat, wird nicht gegeben. Schleiermacher formuliert nur, was solcher Betrachtung als Ziel der Geschichte erscheinen muß: höchste Lebendigkeit; Übergang alles Bewußtlosen zur freien Tätigkeit, reichste Wechselwirkung der Individualitäten: die Welt dahin zu führen, ist das große immer fortgehende Erlösungswerk der ewigen Liebe.[2] Und nach seiner Überzeugung wird eine von den bereits jetzt in der Geschichte wirkenden Größen in gewissem Sinne alle Wandlungen überdauern: das Christentum ist ewig jung, erlebt unaufhörlich Palingenesien.[3] Und daß die Geschichte einem Ziele wie dem eben beschriebenen zustrebt, daß es einen Fortschritt in ihr gibt, daran hat er immer festgehalten; wir haben uns das Leben keineswegs „in einem leeren Kreislauf“ zu denken, „weil sonst die ganze Idee von einem Reiche Gottes in seiner irdischen Entwicklung etwas Leeres und Nichtiges sein würde“.[4] Diese spezifisch christliche teleologische Betrachtung kann natürlich

---

1) Reden Otto S. 57; die Veränderung in den späteren Auflagen alteriert den Sinn nicht erheblich (Ges. Ausg. S. 238 Z. 4 ff.).

2) Otto 59, Ges. Ausg. 240. 3) Otto 168, Ges. Ausg. 436.

4) Leben Jesu 10.

auch auf Einzelheiten der Geschichte angewendet werden, wir finden Belege aber weniger in seinen historischen Werken als in seinen Predigten. Die Erinnerung an die oft kleinliche Teleologie der pragmatischen Historie mag ihn hier überhaupt Zurückhaltung gelehrt haben. Und was sich sonst in seinen späteren Werken an teleologischer Geschichtsbetrachtung findet, ist wesentlich nur eine sehr allgemeine Anwendung des Entwicklungsgedankens. Bekannt ist, wie dieser Gedanke in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts eine immer stärkere Verwendung gefunden hat, wie z. B. Herder die Entwicklung der Menschheit als Glied der Gesamtentwicklung auf der Erde zu begreifen sucht, und mit welcher Begeisterung solche Gedanken von der deutschen Philosophie um die Jahrhundertwende erfaßt wurden. So stellt denn auch Schleiermacher, wie bereits erwähnt wurde, die „wahre Ansicht" der Geschichte mit der „organischen Potenz" in der Natur zusammen, also auch mit der organischen Naturbetrachtung; die Menschheit in ihrer geschichtlichen Entwicklung als einen großen Organismus zu betrachten, wäre durchaus in seinem Sinne gewesen;[1] den ganzen Kosmos durchzieht ein zusammenhängender Entwicklungsprozeß: die geistig-sittliche Entwicklung der Menschheit erscheint als die nächst höhere Stufe zur Gravitation, den chemischen Prozessen, Kristallisation, Vegetation, Animalisation; Natur- und Sittengesetz sind Ausdruck gleichartiger Ordnungen, die das Weltall durchziehen. Die Frage, ob Schleiermacher mit seiner Parallelisierung beider Arten von Gesetzen recht hat, ob wir die Befolgung des im Sittengesetz ausgesprochenen Sollens ebenso ansehen können wie die Übereinstimmung normaler Naturerscheinungen mit den Naturgesetzen oder den Gattungsbegriffen der Natur — denn diese sind ja auch Naturgesetze — soll hier unerörtert bleiben; für uns handelt es sich darum, welche Tendenz Schleiermacher in der Weltentwicklung findet. Klar ist: die höchste Entwicklungsstufe ist ihm, daß die Menschheit ihre geistig-sittlichen Kräfte immer reicher entfalte und immer stärker betätige.

[1]) Vergl. die Abhandlung über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz (W. W. zur Philos. II 397—417).

Das klingt noch wie eine sehr formale Bestimmung, aber man übersehe nicht, daß mit der immer reicheren Entfaltung ein Kosmos sittlicher Individualitäten gefordert wird; es soll „die Gewalt des individuellen Seins über das elementarische und allgemeine, als des höheren über das niedere" hergestellt werden. Und es ist nur eine Auseinanderlegung dieses Ideals nach den von Schleiermacher in seiner Ethik aufgestellten Grundsätzen und Kulturformen, wenn er dieses Ziel der Entwicklung, das er das höchste Gut nennt, als vierfach betrachtet: es ist das goldene Zeitalter in der ungetrübten und allgemeinen Mitteilung des eigentümlichen Lebens, der ewige Friede in der wohlverteilten Herrschaft der Völker über die Erde, die Vollständigkeit und Unveränderlichkeit des Wissens in der Gemeinschaft der Sprachen, und das Himmelreich in der Gemeinschaft des frommen Glaubens — jedes von diesen in seiner Besonderheit die andern in sich schließend und das Ganze darstellend.[1] Schleiermachers Grundkonstruktion der menschlichen Tätigkeit besteht bekanntlich darin, daß 1. das Sein ins Bewußtsein aufgenommen, erkannt wird, und daß wir 2. das Seiende, die Natur, bearbeiten. Und diese Tätigkeit sei teils in allen die gleiche, teils müsse sie sich in allen verschieden gestalten. Und nur, wenn man diese ganze Konstruktion bestreitet, wird auch seine Idee vom höchsten Gut, dem Ziele der Entwicklung, zweifelhaft, z. B. wenn man die Volksindividualitäten als etwas Aufzuhebendes ansieht und einen Universalstaat und eine einzige Weltsprache anstrebt, während Schleiermacher diese beiden Projekte für verkehrt halten muß.[2] Aber natürlich ist das, was so bei ihm als die höchste Entwicklung erscheint, eben nur die höchste im logischen oder ethischen Sinn, es folgt aus dem Begriff nicht, daß sie geschichtlich die letzte sein, noch überhaupt, bis zu welchem Grade sie erreicht werden wird. Hat man in diesem Punkt bestimmte Überzeugungen, so sind sie eben ein Glaube. Was Schleiermacher uns in seinem Ideal gibt, ist nicht eine Grundlage für eine Konstruktion der Geschichte, sondern lediglich ein Maßstab zur Beurteilung der Geschichte.

---

[1]) W. W. zur Philos. II 466.

[2]) ebenda 493 unten.

Ansätze zu einer solchen Konstruktion könnte man noch zu finden erwarten in zusammenfassender Behandlung einzelner Partien der Geschichte — bei Schleiermacher ist hier natürlich in erster Linie an die Skizzen zu denken, die er von der religiösen Entwicklung der Menschheit entwirft, ferner in dem, was er über geschichtliche Gesetze sagt; endlich könnte noch in Betracht kommen, ob er über die etwaigen Grenzen, über Anfang und Ende der Menschengeschichte, sich bestimmte Gedanken gebildet hat.

Beginnen wir mit dem letzten. Wir kennen nach seiner Ansicht solche Grenzen nicht; weder den Anfang der Geschichte — es braucht kaum gesagt zu werden, daß die überlieferte kirchliche Anschauung für ihn nicht in Frage kommt: aus dem Begriff der göttlichen Schöpfung werden alle zeitlichen Momente völlig entfernt,[1] und der Urzustand der Menschheit ist problematisch.[2] Noch kennt er, was in der Kirchenlehre den Abschluß des Weltdramas gebildet hatte, als zeitlichen Abschluß der Geschichte. Es ist hier nicht der Ort, seine Eschatologie genauer darzustellen, aber deutlich ist, wie sehr er dort die Bildlichkeit aller Ausdrücke, die Schwierigkeiten jeder konkreten Vorstellung betont: religiöse Postulate stellt er wohl auf, über den Zeitpunkt ihrer Verwirklichung weiß er jedoch nichts zu sagen.

Wenden wir uns nun zu seinen Versuchen, von der Religionsgeschichte eine zusammengedrängte Anschauung zu gewinnen. Er hat allerdings gemeint, daß die positiven Religionen zusammen ein System bilden — dieser Gedanke durchzieht implizite die fünfte Rede über die Religion.[3] Aber streng genommen geht er nur dahin, daß alle (nach den von

---

[1]) Glaubenslehre § 41.

[2]) „Mutmaßlich erster Zustand der Menschen“ bei Dilthey, Denkmale S. 64. Man muß sich immerhin einmal vergegenwärtigen, wie radikal diese Abweichung von überlieferten Anschauungen war; die Idee eines vollkommenen oder wenigstens vortrefflichen Urzustands der Menschen wurde damals von Philosophen wie Schelling (Werke 1 V 287) festgehalten oder wieder aufgenommen, und noch Historiker wie Gatterer hatten sie vertreten.

[3]) Vergl. auch Sittenlehre 319/20.

ihm entwickelten Prinzipien der Individualisierung religiösen Lebens) möglichen positiven Religionen zusammen ein System bilden. Die vorhandenen sind jedoch nur ein kleiner Ausschnitt aus diesen, und wir würden, selbst wenn alle, die möglich sind, auch bekannt wären, sozusagen nur den Inhalt der Religionsgeschichte logisch bewältigen können, aber nicht ihren zeitlichen Verlauf konstruieren. Am konstruktivsten klingt vielleicht der Satz, daß die Religionsphilosophie auszumitteln habe, auf welche Weise eine Religion, die Universalreligion werde, sich wiederum teilen würde, ob in nationale Kirchen oder nach spezifischen Charakteren.[1] Aber wie wenig sagt selbst dieses Programm, das Schleiermacher überdies auszuführen nie ernstlich unternommen hat![2]

Es bleibt uns noch übrig, ins Auge zu fassen, was er an Gesetzen der geschichtlichen Entwicklung konstatiert. Freilich seine historischen Werke geben hier so gut wie keine Ausbeute. Er spricht hier, soviel ich sehe, überhaupt nicht von geschichtlichen Gesetzen, wenn auch die Sache natürlich vorkommt; doch geht, was er an derartigen allgemeinen Beobachtungen beibringt, nicht hinaus über das Maß solcher Gedanken, dem wir bei jedem Historiker zu begegnen pflegen.[3] Aber er hat ja, außerhalb seiner eigentlich historischen Werke, geradezu eine Wissenschaft von den Gesetzen der Geschichte

---

[1]) ebenda 320.

[2]) Wenn Huber S. 302 sagt: „Den Satz, daß alle positiven Religionen ein System bilden, wiederholt Schleiermacher später nicht mehr mit der gleichen Kühnheit; daß hier rationelle Verhältnisse vorliegen, war immer seine Ansicht", so kommt es darauf an, was man unter rationell versteht; daß rein rationelle Verhältnisse vorliegen, hat er offenbar schon 1799 nicht behauptet: er weiß nicht bloß, daß keine Religion je ganz wirklich geworden ist (Otto S. 154 oben, Ges. Ausg. S. 418), sondern man merkt deutlich, daß er am Wirklichwerden der von ihm in der dritten Rede mit viel Sorgfalt und Liebe konstruierten Kunstreligion überhaupt zweifelt. Daß er im ganzen noch in jener Zeit von „philosophischem Rationalismus", wie Huber sagt, nicht frei gewesen ist, muß indes zugegeben werden. Über die Zusammenstellung der Religionsformen in der Einleitung der Glaubenslehre s. unten S. 83.

[3]) Sehr selten sind gewagte Behauptungen wie die Kirchengeschichte S. 32: die Hauptdifferenzen der jetzigen Zeit finden sich auch in der früheren Kirche zu allen Zeiten wieder usw.

bearbeiten wollen; er nennt sie eine spekulative Behandlung der Geschichte; es ist seine Ethik. Die Grundformen der menschlichen Tätigkeit, die er dort annimmt, wurden bereits oben[1] kurz angedeutet; aus ihnen entwickelt er bekanntlich vier große Kulturgebiete (Hauswesen, Geselligkeit; Recht und Staat; Pflege des Gefühls, Gemeinschaft des künstlerischen und religiösen Lebens, Kirche; Gemeinschaft des Wissens und der Sprache, Wissenschaft, Schule), und wenn man sagt: hier haben wir seine ganze Geschichtsphilosophie, so ist auch das in gewissem Sinne richtig; die Ethik stellt eine Theorie der Kultur, des menschlichen Zusammenlebens dar, und wir haben hier wirklich in seinem Sinne „die Philosophie der Geschichte als Soziologie". Aber man möchte eben sagen: es ist eine Philosophie des Materials der Geschichte, eine Beschreibung des Baustoffs, aus dem die großen Gebäude der geschichtlichen Erscheinungen bestehen, und eine Sammlung von Entwürfen und Zeichnungen zu allen möglichen solchen geschichtlichen Gebäuden, aber wie viele Male der und jener Entwurf wirklich ausgeführt worden ist und mit welchen Abweichungen im einzelnen Falle, wie die einzelnen Gebäude zueinander stehen, wie die wirkliche Stadt aussieht, ebenso wie man die Entwürfe im einzelnen auszuführen und an den Bauten zu bessern hat, das alles sagt Schleiermacher hier nicht. Um es an etwas Äußerlichem recht klarzumachen: kein einziger Eigenname kommt in dem Buch vor, keine historische Notiz, keine konkrete geschichtliche Größe — so streng ist die angestrebte Form des Spekulativen durchgeführt.[2] Die Ethik ist lediglich das, was wir oben eine allgemeine Theorie der Geschichte nannten, zu einer Konstruktion der positiven Geschichte finden sich darin keinerlei Ansätze. Warum Schleiermacher eine solche nicht gegeben hat, darüber muß uns nun ein abschließendes Urteil möglich werden, wenn wir feststellen, wie er sich die Anwendung der Erkenntnisse seiner Ethik aufs Gebiet der wirklichen Geschichte denkt, in welches Verhältnis er Ethik und Historie zueinander setzt.

---

[1]) S. 71.

[2]) In den Vorlesungen hat er allerdings gelegentlich Beispiele aus Geschichte und Gegenwart gebracht. Sittenl. S. 276 unten.

In der Einleitung zur Ethik legt er sein bekanntes enzyklopädisches Schema dar: durch Kreuzung der Begriffspaare Natur und Vernunft (wir würden sagen: Geist), spekulativ und empirisch gewinnt er vier Hauptwissenschaften: Naturkunde (empirisch), Naturwissenschaft oder Physik (spekulativ), Geschichtskunde (empirisch), [Geschichtswissenschaft[1] oder] Sittenlehre (spekulativ). Die Historie ist also die empirische Wissenschaft von allem geistigen Leben (er sagt: von allem Handeln der Vernunft auf die Natur), die Ethik die spekulative Wissenschaft von allem geistigen Leben.

Gegen diese Konstruktion erheben sich vor allem zwei Einwendungen. Erstens ist fraglich, ob überhaupt durch eine solche Ableitung aus in der Tat höchsten Begriffen ein zutreffendes Schema für den Kosmos der wirklichen Wissenschaften gewonnen werden kann, zweitens ob der Begriff der Ethik nicht zu weit gefaßt ist. Ersteres kommt für unser Thema nicht weiter in Betracht.[2] Bei letzterem könnte man z. B. daran

[1]) Den Ausdruck Geschichtswissenschaft im Sinne von Ethik hat Schleiermacher im System der Sittenlehre zuletzt in der Bearbeitung b (zwischen 1812 und 1823) gebraucht, dann nicht mehr; er gibt als Grund an (S. 35), während wir den Ausdruck Natur sowohl von den Erscheinungen als von den Kräften gebrauchten (d. h. von dem spekulativ ermittelten Wesen der Dinge), könnten wir die Kräfte, die hinter dem geschichtlichen Leben stehen und darin wirken, nicht selbst Geschichte nennen. D. h. am Wort Geschichte haftet für uns der Begriff des Empirischen; eine Zusammenstellung von Gesetzen und Begriffen läßt sich in alle Ewigkeit nicht Geschichte nennen. Daneben mag für ihn bestimmend gewesen sein, daß der für die spekulative Behandlung der Geschichte nicht recht verwendbare Ausdruck Geschichtswissenschaft tatsächlich von vielen (er selbst würde es gemißbilligt haben) für die empirische Behandlung der Geschichte gebraucht und in Beschlag genommen wurde. Doch hätte Schleiermacher, wenn das Hermeneutik S. 11 aus Kollegheften Mitgeteilte zuverlässig ist, noch 1832 für Ethik Wissenschaft der Geschichte gesagt. Den Ausdruck Philosophie der Geschichte hat er, soviel ich sehe, stets vermieden; Kurze Darstellung § 35 heißt's Wissenschaft der Geschichtsprinzipien.

[2]) Es sei nur folgendes darüber bemerkt. Die Botanik und verwandte Disziplinen stehen der Physik (in Schleiermachers Sinn) nicht auf dieselbe Weise gegenüber wie die Historie der Ethik. So meint es zwar Schleiermacher, Botanik und Historie sind jedoch nicht im gleichen Sinne empirisch. Man denke an den von Windelband eingeführten Gege-

denken, daß nach diesem Begriff der Ethik auch Nationalökonomie, Ästhetik, Theorie des religiösen Lebens usw. hineingehören. Das erledigt sich zum Teil durch Schleiermachers Ansicht von der Sonderstellung kritischer und technischer Disziplinen, von der sogleich die Rede sein wird, zum Teil hätte er es gelten lassen: sofern in diesen Wissenschaften geistige Tätigkeiten der Menschen wirklich unter so allgemeinen Gesichtspunkten betrachtet werden, daß man von spekulativer Methode in seinem Sinne reden kann, sind sie für ihn eben Ausschnitte aus der Ethik, was nicht ausschließt, daß man sie praktisch völlig für sich behandelt. Außerdem aber hat er, schon ehe er Logik und Psychologie ausdrücklich von der Ethik schied,[1] eine Reihe kritischer und technischer Disziplinen von ihr gesondert. In diesen wird „die weltweisheitliche Beziehung des Spekulativen und Empirischen aufeinander" geübt, d. h. die Frage behandelt, inwieweit die konkreten geschichtlichen Erscheinungen den in der Sittenlehre aufgestellten allgemeinen Begriffen und Gesetzen entsprechen, und

satz nomothetischer und idiographischer Wissenschaften, danach sind Botanik, Physik und Ethik (in Schleiermachers Sinn) nomothetisch, die Historie idiographisch. Es ist hier gleichgültig, ob Schleiermacher die Windelband-Rickertsche Charakterisierung der Historie hätte gelten lassen; worauf es ankommt, ist, daß Botanik und Physik auf die eine Seite fallen, die Historie auf die andere. Warum? Weil die Botanik eine unendliche Menge von Objekten hat und die Historie (vergleichbar ist ihr hier die Astronomie) auch in Schleiermachers Sinn eine faktisch nicht unbegrenzte von solchen, die wirklich in Betracht kommen. Das ist ein begrifflich nicht abzuleitender Unterschied, das ist die höchst einfache Wirklichkeit, aber eben deshalb gilt: Einteilung und Gestaltung des Kosmos der Wissenschaften rein begrifflich abzuleiten, ist unmöglich. Alle aus allgemeinen Begriffen zusammengesetzten Definitionen der Historie haben etwas sehr Mißliches. Z. B. ist auf die Definition, die Goesch in seinen „Untersuchungen über das Wesen der Geschichte" (Göttingen 1904) aufstellt, ein außerordentlicher Scharfsinn verwandt; wenn man sie aber jemand vorhält („Anwendung der praktischen Wissenschaft auf das durch Anwendung der theoretischen Wissenschaft darzustellende gesellschaftliche Leben der Menschen") und ihn dann fragt: was ist das? — so wird niemand erraten, daß es die Historie ist, die mit diesen Worten definiert werden soll.

[1]) Die Begründung, die er dafür Sittenl. S. 37 gibt, verwickelt ihn in eine Anzahl neuer, hier nicht zu erörternder Schwierigkeiten.

es werden Regeln gegeben, wie diese Begriffe am besten verwirklicht, und diese Gesetze am ehesten durchgeführt werden könnten. Wenn er von den technischen Disziplinen sagt, sie lägen außerhalb des Gebietes der Wissenschaft auf der Seite der Kunst, so ist das verständlich. Nicht so einleuchtend ist dagegen seine Behauptung, auch den kritischen fehle es an der Gültigkeit und der festen Gestaltung der realen Wissenschaften, sie seien immer in höherem Grade als diese das Werk des Eigentümlichen im Menschen.[1] Nämlich es wird ja jedermann zugeben, daß eine solche Kritik z. B. der Gestaltungen des Schulwesens, der Kirchen oder dergleichen immer etwas stark Subjektives sein wird; aber ist die Ethik denn nicht ebenso subjektiv? Und vielleicht gar die Historie?[2] Wie rechtfertigt Schleiermacher den Unterschied, den er hier macht, von seinen eigenen Voraussetzungen aus? Nur in einem Falle kann er es, nur unter einer Bedingung ist dieses enzyklopä-

---

[1]) Sittenl. S. 69 oben.

[2]) Gewiß, es gibt in dem, was Schleiermacher Ethik nennt, in einer Theorie der Kultur, auf dem Gebiet der Soziologie eine Menge Erkenntnisse, in denen allgemeine Übereinstimmung herrscht, aber ihre Zahl ist relativ geringer als in der Naturwissenschaft. Mit dem Maß von Sicherheit jedoch, das in der Ethik verlangt wird, steht, wie Schleiermacher betont, das in der Historie Erzielte in Wechselwirkung (Sittenl. § 70—72).

Wir drücken die Frage, inwieweit die Historie allgemein gültige Resultate erreichen könne, häufig auch so aus: kann sie voraussetzungslos betrieben werden? Um Schleiermachers Stellung zu dieser Sache hier nebenbei mit zu berühren, sei folgendes bemerkt: das Wort Voraussetzungslosigkeit hat er nicht; eine Voraussetzungslosigkeit in dem Sinne, daß der Historiker sich von den Problemen auf anderen Wissensgebieten isolieren könne, hätte er natürlich entschieden geleugnet; daß die Verschiedenheit persönlicher Überzeugungen hier stark mitwirkt, erkannte er an (Kirchengesch. 6 wird die Frage aufgeworfen, wie eine von Rousseau geschriebene Kulturgeschichte aussehen würde). In dem Sinn von Tendenzlosigkeit hat er sie jedoch durchaus gefordert, am entschiedensten vielleicht in einer Vorlesung über die Apostelgeschichte: „Nach einer Absicht soll man bei einer historischen Darstellung nicht fragen. Eine Absicht ist dabei immer eine Verfälschung. Denn wer einen apologetischen oder polemischen Zweck hat, der ist wissentlich oder nicht wissentlich einseitig in seinem Urteil“ (handschriftl. im Literaturarchiv zu Berlin; ich halte den Wortlaut für sicher, da zwei Hefte ihn durchaus gleich haben.)

dische Schema und die vorgetragene Beurteilung der wissenschaftlichen Sicherheit der einzelnen Disziplinen haltbar: wenn nämlich die kritischen und technischen Disziplinen nicht ein Aggregat aus spekulativen und empirischen Sätzen sind. Wären sie das, so könnte man natürlich nicht einsehen, warum die Sicherheit, die alle einzelnen Sätze für sich haben, nicht auch dem Ganzen einwohnen sollte, ja warum er überhaupt diese Disziplinen als eine selbständige Größe zwischen Ethik und Historie stellt und sie nicht vielmehr in beiden aufgehen läßt, da es sich für ihn hier nicht darum handelt, wie man aus praktisch-pädagogischen Gründen die einzelnen Disziplinen sondern soll, sondern um eine Scheidung nach rein in der Sache selbst liegenden Motiven.[1] Sie sind aber kein derartiges Aggregat, sondern es handelt sich in diesen Disziplinen um die Anwendung spekulativer Gedanken auf empirisches Material,[2]

[1]) Sittenl. § 8 zweites Glied der Alternative, 14, 21.

[2]) Wir würden ein deutlicheres Bild dieser kritischen Disziplinen haben, wenn er eine einzige davon ausgeführt hätte (wie es mit zwei technischen der Fall ist, Erziehungs- und Staatslehre). Nur von der kritischen Behandlung der Religionen, die Schleiermacher Religionsphilosophie nennt (im wesentlichen dasselbe ist mit der „allgemeinen kritischen Religionsgeschichte" [Glaubenslehre § 9 2] gemeint), sind uns größere Bruchstücke in den §§ 7—10 der Glaubenslehre und dem Abschnitt der Kurzen Darstellung gegeben, der sich mit der philosophischen Theologie befaßt (§ 32—68; was Schleiermacher philosophische Theologie nennt, ist seine Religionsphilosophie als theologische Disziplin, oder wenn man will: der Ausschnitt aus seiner Religionsphilosophie, dessen Kenntnis zur Leitung der christlichen Kirche erforderlich ist). Schon in den Reden hat Schleiermacher übrigens nicht nur eine Charakteristik des Christentums und des Judentums zu geben versucht, sondern auch den wichtigsten Grundsatz der religionsphilosophischen Kritik ausgesprochen: durch bloße Induktion, auf rein empirischem Wege kann das Wesen einer Religion nicht gefunden werden (Ausg. v. Otto S. 153 unten: Noch einmal warne ich euch usw., Ges. Ausg. S. 418). Dieser Grundsatz wird in der Kurzen Darstellung wiederholt und ergänzt: das eigentümliche Wesen des Christentums kann nicht bloß empirisch aufgefaßt werden — das geht gegen die Art, wie vielfach die Aufklärer die Religionsgeschichte betrachteten, — aber es läßt sich auch nicht rein wissenschaftlich (wofür Schleiermacher sonst spekulativ sagt) konstruieren — damit lehnt Schleiermacher gewisse Konstruktionen romantischer Freunde und gleichzeitiger Philosophen ab. Vergl. die allgemeine Anwendung dieses Grundsatzes Glaubensl. § 10.

und dabei gibt's nach seiner Überzeugung keine wissenschaftliche Sicherheit, darin hat er stets eine Verbindung inkommensurabler Größen gesehen. In dieser Auffassung vom Verhältnis des Spekulativen zum Empirischen erkennen wir eine notwendige Voraussetzung seiner enzyklopädischen Konstruktion. Und sie ist zugleich sein Hauptgedanke über die Grenzen aller Geschichtsphilosophie.

Freilich werden die beiden Methoden des Denkens, die empirische und die spekulative, nicht nur auf dieselben Gegenstände angewendet, sondern in allem, was Schleiermacher reales Wissen nennt, ist niemals bloß die eine allein zu finden, sondern bei noch so entschiedenem Vorherrschen der einen doch stets ein Minimum der anderen vorauszusetzen.[1] Um es an dem Beispiel von Historie und Ethik recht klarzumachen: die Historie ist empirisch, aber das Material, das sie empirisch betrachtet, ist in gewissem Sinne schon Gegenstand spekulativer Betrachtung gewesen.[2] Das liegt schon darin, daß wir Gattungsbegriffe wie Monarchie, Mönchsorden, Grenzkrieg anwenden, gewisse allgemeine Erfahrungen und Eindrücke stillschweigend voraussetzen, weil es verkehrt wäre, sie jedesmal erst wieder von neuem zu erzeugen. Ein Denken, das gar keine Momente solcher begrifflichen Zusammenfassung in sich enthielte, würde kein Wissen sein. Ebenso gibt's umgekehrt kein reales Wissen, das rein spekulativ wäre. Das Material, das die Ethik spekulativ betrachtet, ist in gewissem Sinne schon Gegenstand empirischer Betrachtung gewesen. Daß die Menschen in Familien und Völkern leben, was die Grundlage der in der Ethik erörterten Kultur ist, das ist eine aus dem Wesen der Vernunft nicht zu deduzierende Tatsache, ja

---

[1]) Aber allerdings, daß die eine oder die andere vorherrscht, daß die Tendenz so oder so ist, das bildet einen nicht zu beseitigenden Unterschied, und es gibt sozusagen keine begriffliche Indifferenzzone, in keinerlei Denken ein Gleichgewicht beider. Soweit doch beide gleich stark zu sein scheinen, liegt ein Konglomerat aus Sätzen mehrerer Wissenschaften vor; in einer und derselben Wissenschaft will und kann nur eine herrschen, sie sind in allem realen Wissen wesentlich auseinander.

[2]) Kurze Darstellung § 256.

überhaupt die Individualisation ist es nicht.[1] Aber wenn auch die Gegenstände einer Wissenschaft, die wesentlich der einen Denkart angehört, vorher stets schon irgendwie der anderen unterworfen gewesen sind, so gilt doch: die beiden Denkarten selbst, die spekulative und empirische, sind absolut entgegengesetzt, es gibt keinen stetigen Übergang von der einen zur anderen, vom Gesetz zur Erscheinung.[2] Eine Anwendung dieser Gedanken auf Ethik und Historie, nur in anderen Worten, ist es auch, wenn Schleiermacher sagt: die Geschichtskunde könne nicht das einzelne lebendig ausdrücken, ohne daß es das Allgemeine mit in sich begriffe, aber in wesentlichem Zusammenhang, nicht in geschichtlichem.[3] D. h. redet der Historiker von einem einzelnen Krieg, so muß seine Darstellung geistlos, mechanisch, unlebendig werden, wenn er — zu fragen wäre, ob das überhaupt möglich ist — dabei seine Augen eben bloß auf diesen Krieg richten und nicht mit daran denken wollte, inwieweit dieser Krieg alles das an sich trägt und mit sich bringt, was dem Krieg überhaupt eignet; es soll gewissermaßen in seiner Schilderung dieses Krieges die Idee des Krieges mit zum Ausdruck kommen. Ebenso muß gelten, daß die Ethik das Allgemeine nicht lebendig ausdrücken kann, ohne daß es das Besondere mit in sich begreift, in wesentlichem, nicht in geschichtlichem Zusammenhange: es kann niemand in der Ethik vom Krieg überhaupt reden, ohne daß die Gedanken sich dabei mit richten und ohne daß ein Licht mit fällt auf die einzelnen wirklichen Kriege. Aber es ist ein rein ideeller Zusammenhang; der Zusammenhang zwischen der Idee des Krieges und einem einzelnen historischen Krieg ist von anderer Art als der zwischen zwei historischen Kriegen oder sonstigen geschichtlichen Ereignissen — was Schleiermacher meint, ist nicht anders zu illustrieren als durch eine derartige Selbstverständlichkeit. Auch bei unendlichem Zurückgehen von

[1]) Denn der im Verhältnis zu Schleiermachers sonstiger Nüchternheit seltsam konstruktiv abgefaßte § 130 der Sittenlehre ist natürlich kein Beweis.

[2]) Sittenlehre S. 68 § 108.

[3]) Sittenlehre § 108.

einem geschichtlichen Ereignis auf die damit in geschichtlichem Zusammenhang stehenden kommt man immer wieder nur auf konkrete Ereignisse oder Zustände, nie auf Ideen, Abstraktes, und bei unendlichem Zurückgehen von einer Idee auf die damit in „wesentlichem" (ideellem) Zusammenhang stehenden eben auf Ideen, nie auf Konkretes. Seinen eigenen Gesetzen folgend, wird historisches Denken in alle Ewigkeit nie ethisches und ethisches nie historisches, was Schleiermacher so formuliert: ehe die Historie dazu käme, den wesentlichen Zusammenhang auszudrücken, müßte das geschichtlich Ausgedrückte null geworden sein, und ehe die Ethik Geschichtskunde werden sollte, müßte das ethisch Begriffene null geworden sein. Die Verbindung zwischen den beiden wie Feuer und Wasser geschiedenen Denkelementen wird erst im höchsten Wissen hergestellt: „Die Vollendung wäre, wenn das Einzelne aus dem Allgemeinen durch Herabsteigen könnte entstanden sein und das Allgemeine aus dem Einzelnen durch Hinaufsteigen",[1] aber auf diesen Punkt wird „immer nur hingewiesen", wir können uns keine Vorstellung von diesem höchsten Wissen machen. Es ist nur ein Spezialfall dieser allgemeinen Differenz, wenn Schleiermacher sich gegen den Wahn wendet, als könne man durch begriffliche Zerteilung des Allgemeinen je aufs Individuelle kommen, „wenn man einen Begriff einteilt so viel man will und bis ins Unendliche fort, so kommt man doch dadurch nie auf Individuen, sondern immer nur auf weniger allgemeine Begriffe".[2]

Soviel dürfte unbestreitbar sein: Erzählen einerseits, Konstruieren andererseits werden immer zwei verschiedene Dinge bleiben. Sieht man weiter als zugestanden an, daß die Historie zu allen Zeiten wesentlich erzählend sein wird, oder umge-

---

[1]) Sittenlehre S. 224.

[2]) Reden Otto S. 140, Ges. Ausg. S. 400. Eine Zusammenfassung dieses Gedankens mit dem allgemeinen ist es, wenn Schleiermacher in der 1. Auflage der Glaubenslehre (Bd. I S. 19/20) sagt: „[Die Weltweisheit] hat es nie so weit bringen können, daß das, was sie von oben her abgeleitet, sich wirklich als dasselbe gezeigt mit dem, was uns geschichtlich gegeben ist, an welcher Aufgabe ..... alle sogenannten Konstruktionen a priori auf dem geschichtlichen Gebiet immer gescheitert sind".

kehrt, daß man die wissenschaftlich interessierte Erzählung von Vergangenem immer Historie nennen wird, gleichgültig, ob daneben Versuche gemacht werden, das so Erzählte philosophisch nachzukonstruieren, so ergibt sich, daß Schleiermacher den Unterschied der Historie von allen spekulativen Disziplinen richtig und klar dargestellt hat. Das ist nicht eine Rechtfertigung seines ganzen enzyklopädischen Schemas, aber seiner These über das Verhältnis des Empirischen zum Spekulativen. An allgemeiner Bedeutung ist seine kritische Erkenntnis dieser Sache selbstverständlich nicht mit der der Kantischen Erkenntniskritik zu vergleichen; für die richtige Abgrenzung der Wissenschaften untereinander aber war Kants Einsicht, daß der wissenschaftlichen Erkenntnis das Übersinnliche verschlossen ist, kaum wichtiger als der Gedanke Schleiermachers — Schleiermacher ist nicht sein einziger, wohl aber in jener Zeit sein entschiedenster Vertreter — daß es dem spekulativen Denken versagt ist, das Empirische zu erreichen. Mit der Zeit hat sich der Gegensatz, der hier zwischen ihm auf der einen und Schelling und anderen Philosophen auf der anderen Seite bestand, verschärft. Auch Schleiermacher hat zuerst (s. oben S. 34 ff.) Ideen gehabt, die ihn auf eine Konstruierbarkeit und Konstruktion der Geschichte hätten hinführen können, und auch Schelling hat lange die Schwierigkeiten solcher Konstruktion vor Augen gehabt, ja sie für unmöglich erklärt,[1] schließlich gingen ihre Wege hier weit auseinander.

Mit diesen Ansichten Schleiermachers ist nun — an diesem Beispiel müssen wir uns nachträglich die Sache verdeutlichen können — gegeben, wie er auf die Frage nach der Absolutheit geschichtlicher Größen antworten mußte: wissenschaftlich läßt sich solche Absolutheit nicht erweisen.[2]

---

[1]) Z. B. in dem ausdrücklich hiervon handelnden Aufsatz, der W. W. 1. Abt. Bd. V abgedruckt ist.

[2]) Tatsächlich hat er oft vielmehr die Relativität geschichtlicher Größen in energischer Weise betont. Nichts darf für den ethischen Menschen als unveränderlich gesetzt werden, also auch nicht der Staat (Denkm. 133 103) und in ihm das Verhältnis von Untertan und Obrigkeit (Staatslehre S. 5/6 Anm. 2). Es gibt keine Sittenlehre der ganzen

Aber tragen seine Versuche, das Christentum oder wenigstens die Person Jesu als absolute Größen hinzustellen, nicht das Gepräge wissenschaftlicher Beweisführung? Oder widersprechen sie nicht wenigstens dem Geist der Darlegungen, mit denen er jede Konstruktion der Geschichte ausschließt?

Was zunächst die Übersicht über die Religionen anlangt, die er in der Einleitung zur Glaubenslehre gibt, so stellt er hier eine höher als die andere 1. nach der darin sich zeigenden „Ausdehnbarkeit des Selbstbewußtseins" (d. h. solange der Mensch sich nur mit einem kleinen Teil des endlichen Seins identifiziert, wird sein Gott ein Fetisch sein usf.[1]); die in dieser Beziehung höchststehenden Religionen sind die monotheistischen, 2. nach der Klarheit der Unterscheidung des höheren Selbstbewußtseins vom niederen, nach dem sinnlichen Gehalt der religiösen Vorstellungen (weil dieser im Islam so groß ist, steht diese Religion für Schleiermacher niedriger als das Christentum, wie schon Zeller bemerkt hat, nicht weil sie der ästhetischen Richtung der Frömmigkeit angehört; Schleiermacher gibt keinen zwingenden Grund an, warum diese niedriger stehen sollte als die teleologische, wenn auch sein Urteil in dieser Sache natürlich klar ist). Auch im System der Sittenlehre hat er, wo er auf die verschiedenen Religionsformen zu sprechen kommt, nicht wirklich begründet, daß die Vernunftreligionen höher stehen als die Naturreligionen; es wird nur gesagt, daß sie „nach den Andeutungen der Geschichte als ein Fortschritt anzusehen sind"[2]; so spricht

---

Kirche dem Raum nach und keine Sittenlehre der ganzen Kirche der Zeit nach (Christl. Sitte Beil. A § 33 und 34); Schleiermacher weiß, daß die christliche Sitte zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten der Sittenlehre ganz verschiedene Aufgaben gestellt, daß das Sittliche verschiedene Gestalten angenommen hat und fortgeschritten ist (ebenda § 39, vergl. auch Anm. zur 5. Rede über die Rel. No. 13). Und wenn wir dem historischen Relativismus vorwerfen, daß er die Energie lähme, die großen Gegensätze zu fühlen, in die wir nun einmal hineingestellt sind, so wird man einem Kämpfer wie Schleiermacher gegenüber gewiß mit solchen Vorwürfen vorsichtig sein, aber manche seiner bekanntesten Worte z. B. über den Katholizismus klingen in der Tat sehr relativistisch.

[1]) § 8, 2 S. 43 oben.

[2]) Sittenl. S. 325.

er denn hier auch nicht davon, daß das Christentum die absolute Religion sei, sondern nur davon, daß die ethischen Religionen die physischen überwinden sollen; alles Weitere soll die Religionsphilosophie ausmachen.[1]) Ihr sind ja nun die einschlägigen Paragraphen der Glaubenslehre entlehnt, aber auch sie können nur das Christentum als die vollkommenste unter den am meisten entwickelten Religionsformen hinstellen, was jedoch ebensowenig wie die in den Reden dem Christentum zugeschriebenen Vortrefflichkeit auf Absolutheit in einem mit Schleiermachers Prinzipien unvereinbaren Sinne hinauskommt.

Aber ist nicht Christus selbst für Schleiermacher eine absolute Größe? Es wäre kein Wunder, wenn er stellenweise seine religiösen Empfindungen in Worten ausgesprochen hätte, die sich mit anderswo dargelegten wissenschaftlichen Grundsätzen nicht ganz vertragen — er war doch ein Mann von leidenschaftlicher Frömmigkeit. Und man wird leicht geneigt sein, einen Widerspruch gegen seine Auffassung vom Verhältnis des spekulativ Gefundenen zum geschichtlich Wirklichen darin zu sehen, daß in der Person Jesu Urbildliches, Ideales[2] und Geschichtliches zusammentreffen sollen. Daß eine spekulativ festgestellte Größe in einer geschichtlichen rein aufgehe, läßt sich nun auf Schleiermachers Standpunkt, wenn überhaupt, jedenfalls nur behaupten, wenn man der betr. geschichtlichen Gestalt die Individualität abspricht. Er hat sie aber Jesu bekanntlich nicht abgesprochen, was ihm mancherlei Widerspruch zuzog. Daß er sie und zugleich die Idealität festhalten wollte, der darin liegenden Schwierigkeit suchte er so zu entgehen, daß er die Idealität, die Urbildlichkeit wesentlich nur für Jesu Gottesbewußtsein in Anspruch nahm, hier aber dafür den Einfluß der Individualität ausschied. Freilich muß das Gottesbe-

[1]) ebenda S. 320.

[2]) Ich glaube, man kann unbedenklich, wo Schleiermacher urbildlich sagt, dafür ideal einsetzen, wenn man das Wort in — ich möchte sagen: platonischem, nicht irgend einem abgeblaßten Sinn meint. Eine Erörterung der Bedeutungen, die Urbild im Sprachgebrauch jener Zeit hat (Kant, W. v. Humboldt u. a.), fehlt meines Wissens noch.

wußtsein — Schleiermacher selbst hat solche Zusammenhänge stets betont — mit allen übrigen Elementen des Lebens in Wechselwirkung stehen. Schleiermachers Auffassung wird außerdem dadurch erschwert, daß er Sünde, Schwäche des Gottesbewußtseins auch in jedem Irrtum findet, soweit er nicht einfach in Gedanken liegt, die man von anderen übernahm, ohne irgend eine Verantwortung für ihre Richtigkeit anzuerkennen.[1] Und der Satz, die volkstümliche Bestimmtheit (merkwürdigerweise spricht Schleiermacher nur von dieser, nicht von persönlicher Individualität) betreffe keineswegs das „eigentliche Prinzip" des Lebens Christi, sondern nur den Organismus (die 1. Auflage der Glaubenslehre beruft sich direkt auf Röm. 9 5: Fleisch) hat Schleiermacher zu den größten Seltsamkeiten geführt, die seine Christologie zeigt. Aber bleiben wir bei seinem Hauptsatz, Jesu Gottesbewußtsein sei nicht bloß stärker als jedes uns sonst bekannte, sondern — darauf kommt er hinaus — in seiner Kraft unüberbietbar, er besitze „wesentliche Unsündlichkeit und schlechthinige Vollkommenheit". Dieser Unterschied zwischen ihm und anderen ruht entweder auf einer so großen Verschiedenheit der ursprünglichen Anlagen, daß sie ohne absolutes Wunder nicht zu begreifen ist — absolute Wunder lehnt Schleiermacher aber ab. Oder es kann niemand beweisen, daß nicht die allgemeine Entwicklungskraft der menschlichen Gattung wieder einmal eine solche Erscheinung hervorbringen könne. Schleiermacher sieht das als unmöglich an — das ist ein Urteil seines Gefühls, durchaus zu respektieren, aber die Wissenschaft hat hier nur ein non liquet. In der Glaubenslehre diesen Inhalt seines frommen Selbstbewußtseins wiederzugeben, war er durchaus berechtigt, zu fragen bleibt nur zweierlei. Erstens, ob er seine religiösen Empfindungen zutreffend wiedergegeben hat, ob ihn sein religiöses Bewußtsein gerade zu den Ausdrücken und Formeln zwang, die er gebraucht hat, oder ob ihm bei klarerer Überlegung auch bescheidenere

---

[1]) Die psychologischen Schwächen dieser Konstruktion hat trefflich Zeller (Über die Perfektibilität des Christentums, Tübinger theol. Jahrbücher 1842 S. 36—37) gezeigt.

hätten genügen müssen. Hingewiesen sei hier nur darauf, daß die von ihm angewendeten stellenweise geradezu eine contradictio in adjecto sind, so wenn er von dem schöpferischen Gottesakt, aus dem Christus hervorging, als einem „absolut größten“ spricht.[1] Zweitens, ob er sich selbst über diese Grenzen zwischen wissenschaftlichem und Glaubensurteil klar gewesen ist.

Ob er in der Christologie seiner Dogmatik und seiner Predigten seine Grundanschauungen verletzt hat, die Entscheidung darüber hängt schließlich davon ab, welche Auffassung der Beurteiler selbst vom Verhältnis der Religion zum theoretischen Denken, zur Wissenschaft hat, und welche Auffassung davon er bei Schleiermacher zu finden meint. Wie Schleiermacher in diesem Stücke gedacht hat, diese Frage, die im Rahmen unserer Arbeit nicht mit zu erledigen ist, werden wir unten noch einmal kurz berühren.

---

[1]) Zu der Frage, ob er in seinen Predigten gelegentlich, die Grenzen zwischen religiöser Überzeugung und wissenschaftlicher Erkenntnis vergessend, von der Absolutheit Christi in Ausdrücken rede, die mit seinen geschichtsphilosophischen Grunderkenntnissen streite, sei nur soviel bemerkt. Die in Frage kommenden Stellen [zum großen Teil zusammengestellt von Kölbing (Z. Th. K. III 277 ff.)] führen wohl sämtlich darauf, daß Schleiermacher zwischen beiden Gedanken: Christus ist der Größte — und: er ist absolut verschieden von den anderen — schwankt; oft scheint er den ersten betonen zu wollen und in seinen Formulierungen doch auf den zweiten hinauszukommen. Aber selbst wenn die Stellung Christi auf einzigartige Weise hervorgehoben ist, wie in der Christusmystik II 193 ff., kommt dann doch wieder eine Ausführung, die zeigt, daß die Unterschiede nur relativ sind (so hier S. 195 Mitte: wenn wir doch oft von geliebten Menschen usw.)

Ergebnisse.

Fassen wir jetzt zusammen, was wir fanden. 1. Schleiermacher gibt der Historie eine selbständige Stellung gegenüber jeder Art Philosophie; sie ist ihm nicht bloß Vorarbeit für Geschichtsphilosophie; diese seine Gedanken sind mit den Jahren immer schärfer und bestimmter geworden. 2. Absolutheit der geschichtlichen Kontinuität und immanente Welterklärung sind für ihn regulative Prinzipien. Wollte jemand den Anspruch erheben, eine geschichtliche Erscheinung völlig erklärt zu haben, so würde Schleiermacher das freilich abweisen, nicht bloß in dem allgemeinen Sinne, daß unser Wissen noch im Werden begriffen ist und die Historie nur mit den anderen Wissenschaften zusammen Vollkommenheit erreichen könnte, sondern noch besonders für alles individuelle Geistesleben. Sein Respekt vor dem Geheimnis der Persönlichkeit hat ihn stets eingestehen lassen, daß wir keinen Menschen und sein Leben ganz „berechnen“ können. Besonders gilt das natürlich für die Heroen und Offenbarungsträger. Aber das Prinzip immanenter Erklärung bleibt auch hier gewahrt: wenn in ihnen uns unerklärliche Kräfte hervorbrechen, so müssen diese doch aus der allgemeinen Entwicklungskraft der menschlichen Natur stammen; es gibt in der Geschichte nichts schlechthin Übernatürliches. 3. Den Gesamtverlauf der Geschichte in wissenschaftlich sicherer Weise zu konstruieren, ist unmöglich; die teleologische Beurteilung der Geschichte ist wesentlich religiöser Art, die ethische kennt nur ein ganz allgemeines Ziel, zeitliche Grenzen der Entwicklung der Menschheit sind uns nicht bekannt, und vor allem: von den geschichtlichen Gesetzen aus, die wir feststellen können, lassen sich die einzelnen wirklichen geschichtlichen Erscheinungen nicht de-

duzieren, es führt keine Brücke hinüber vom Spekulativen zum Empirischen.

Eine einzigartige[1] Würde einer geschichtlichen Persönlichkeit wissenschaftlich zu erweisen, ist demnach für Schleiermacher unmöglich; weder kann man zeigen, daß in einer Person supranaturale Kräfte hervorbrechen, noch kann man die Geschichte mit ihr als Mittelpunkt konstruieren. Zuerkennung einer solchen Würde ist Sache religiösen Urteils und Gefühls, nicht wissenschaftlicher Erkenntnis. Das Christentum, der Gottesglaube lassen sich niemand andemonstrieren. In der Wissenschaft, in der Welterklärung huldigt Schleiermacher einem entschiedenen Monismus. So ist zu sagen, nicht Pantheismus: denn die Wissenschaft, die Welterklärung hat mit einem θεός nichts zu tun, kann ihn weder finden noch leugnen. Religiös ist Schleiermacher Theist, wissenschaftlich Monist; Religion und Wissenschaft = Welterklärung sind für ihn spezifisch verschieden. Wir sagten oben: daß Schleiermacher seine Auffassung der Person Jesu nicht hat wissenschaftlich beweisen wollen, dafür liege ein zureichender Grund eigentlich schon in seiner Erkenntnis vom psychologischen Unterschied zwischen Religion und Wissenschaft. Jetzt können wir die Sache von der anderen Seite her ansehen: daß er weder historisch noch geschichtsphilosophisch (noch metaphysisch) Jesu einzigartige Stellung beweisen kann, und doch Jesus zweifellos bei ihm eine derartige Stellung hat, das führt auf das Problem, wie er Religion und Welterkennen unterscheidet. Zu diesem Problem hat namentlich Sigwart (Schleiermachers Erkenntnistheorie und ihre Bedeutung für die Grundbegriffe seiner Glaubenslehre, Jahrbücher für deutsche Theologie 1857) wertvolle Beiträge geliefert; erschöpfend behandelt ist es meines Erachtens noch nicht. In Ritschls und Herrmanns theologischer Arbeit ist bekanntlich diese Scheidung ein wichtiger Punkt, und man wird die charakteristische Bedeutung Ritschls darin zu suchen haben, daß er an diesem Punkt Schleiermachersche Gedanken weitergeführt hat (inwieweit er selbst das gewußt hat, kann hier außer betracht

[1]) In dem Sinn, daß sie kein anderer erreichen kann.

bleiben), und nicht, wie Kattenbusch es tut, darin, daß er die dogmatische Erkenntnis, statt aus der Selbstanalyse, aus dem Evangelium ableiten wollte.

Im einzelnen nachzuweisen, wie bei Schleiermacher religiöse und wissenschaftliche Betrachtungsweise nebeneinander hergehen, soll uns hier nicht mehr beschäftigen. Die älteste Stelle,[1] aus der wir entnehmen können, daß er sich selbst Gedanken über dieses Nebeneinander gemacht hat, zugleich eine der wichtigsten Stellen für die Erkenntnis der Wandlung seiner religiösen Ansichten in der Hallischen Zeit, ist Weihnachtsfeier S. 518/19: „Das Leben und die Freude der ursprünglichen Natur, wo jene Gegensätze gar nicht vorkommen zwischen der Erscheinung und dem Wesen, der Zeit und der Ewigkeit, ist nicht die unsrige. Und dachten wir uns dieses in einem, so dachten wir uns eben diesen Erlöser, und er mußte uns anfangen als ein göttliches Kind .... Mögen die historischen Spuren, die Sache so in einem niedrigen Sinne kritisch angesehen, noch so schwach sein, das Fest hängt nicht daran, sondern an der notwendigen Idee eines Erlösers, und darum waren auch jene genug. Die größte Kristallisation bedarf nur eines Kleinsten, um daran anzuschießen; was von innen herausbricht von dieser Freude, das bedarf nur der geringsten Veranlassung, um sich in einer bestimmten Gestalt hinzustellen ....." So nach der 1. Auflage (zitiert bei Schaller, Vorlesungen über Schleiermacher Seite 127/28), die zweite sagt statt dessen: „.... Mögen die historischen Spuren seines Lebens, wenn man die Sache in einem niedrigeren Sinne kritisch betrachtet, noch so unzureichend sein, das Fest hängt nicht daran, sondern wie an der Notwendigkeit eines Erlösers, so an der Erfahrung eines gesteigerten Daseins, welches auf keinen anderen Anfang als diesen zurückzuführen ist. Noch weniger Spuren findest du oft von dem Faden, an welchen man eine Kristallisation hat anschießen lassen, aber auch die kleinste reicht hin, um dir zu beweisen, daß er da war. So ist es auch wirklich Christus gewesen, dessen Anziehungskräften diese neue Welt ihre Gestaltung verdankt

[1]) Abgesehen natürlich von den Reden über die Religion.

usw."[1] Interessant ist die Stelle auch dadurch, daß sie auf Schleiermachers Stellung zu dem Problem der Gefährdung des Glaubens an Christus durch historische Kritik, das wir in der Einleitung berührten, ein Licht wirft. Es ergibt sich zweierlei. Er sieht einen Kern der Überlieferung als sicher an — mag dieser auch noch so gering sein — und diese Überzeugung hat sich bei ihm im Laufe der Jahre durch Fortsetzung der neutestamentlichen Studien, die er in Halle begonnen hatte, zweifellos verstärkt. Schon deshalb haben ihn die kritischen Probleme dieser Studien nicht mehr im Innersten erregt, noch ganz abgesehen davon, daß er an den Berichten nicht das Interesse des Supranaturalisten hatte, dem die absoluten Wunder wertvoll sind. Die Frage, ob es Gewißheit des Glaubens geben würde, wenn die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Berichte von der Kritik völlig vernichtet würde, hat er allerdings gestreift; dadurch ist sehr interessant die Stelle Leben Jesu Seite 23/24; leider ist es ja aber nicht möglich, das Einzelne aus den Kollegnachschriften in diesem Werk als sicher Schleiermacherisch zu behandeln. Doch dürfte aus dem Seite 24 Gesagten sich soviel ergeben, daß für Schleiermacher der Gottesglaube nicht mit der Person Jesu steht und fällt, daß er nicht „ohne Christus Atheist" gewesen oder geworden wäre — was aber bei dem Verfasser der Reden über die Religion ohnehin klar ist.

Auf der anderen Seite hat Schleiermacher von der Hallischen Zeit an immer daran festgehalten, daß im Gläubigen — und nur in ihm — aus der Beschäftigung mit den religiösen Urkunden die Überzeugung erwächst, daß, was wir ersehnen, was uns religiöses Postulat ist, das Urbildliche, in Christus geschichtliche Wirklichkeit geworden ist. Daß die christliche Schätzung der Person Jesu in einem Menschen, der sie nicht kannte oder mit Bewußtsein ablehnte, zustande kommt, dazu kann Verschiedenstes zusammenwirken, Ethisches und Ästhetisches neben dem Historischen und dem rein Re-

---

[1]) Ich glaube, daß man hier doch Ernst wesentlich als Vertreter eigener Überzeugungen Schleiermachers ansehen darf, so vorsichtig man auch sonst mit der Interpretation der Weihnachtsfeier zu sein hat.

ligiösen. Schleiermacher hat die verschiedenen Momente, die er da als wirksam kennt, nirgends übersichtlich zusammengestellt; er hat in der Glaubenslehre den Inhalt seines christlichen Glaubens dargelegt, in den Reden das Werden religiösen Lebens überhaupt beschrieben — wenigstens andeutungsweise —, aber nie — wenn man von den Predigten absieht — das Werden christlichen Glaubens. So sei hier nur noch darauf hingewiesen, welche starke Bedeutung gerade das ästhetische Moment bei ihm hat. Manches, was uns in seiner Christologie als schwieriges dogmatisches Postulat erscheint, schwierig weil es leicht der geschichtlichen Wirklichkeit widersprechen könnte, ist bei ihm nicht mühsames Produkt systematischen Denkens, sondern unmittelbare Gewißheit einer, man möchte sagen poetischen Betrachtung Jesu und seiner Geschichte. Darin liegt ein Reiz, aber auch eine Schwäche seiner Gedanken. Nämlich wer will solchen Eindrücken ihr Maß vorschreiben und die Grenzen des Gebiets, auf denen sie berechtigt sein sollen? Wer steht dafür, daß dann nicht auf Grund solcher Eindrücke Postulate auch z. B. für Maria aufgestellt werden? Schleiermacher tut das wirklich z. B. Pred. VII 572; man denkt unwillkürlich an die Novalisschen Verse, die in der Weihnachtsfeier gesungen werden.[1] Wir mögen solche Gedanken in ihrer Wärme herzlich nachempfinden; wer Schleiermachers Anschauungen kritisch zu prüfen hat, muß sich hier klar machen, wie stark in der Christologie Schleiermachers wenigstens eine Zeitlang der Einschlag ästhetischer Elemente gewesen ist, die bei anderen Romantikern schließlich mit auf den Weg nach Rom führten.

Wir brechen hier ab. Es war nur eine Hilfslinie zum Verständnis der theologischen Grundgedanken Schleiermachers, die wir gezogen haben. Die Fortführung oder auch das positive Gegenstück unserer Untersuchung würde der vor allem aus Schleiermachers Predigten zu führende Nachweis sein, in welchem Verhältnis im einzelnen seine religiösen Gedanken und besonders seine Schätzung der Person Jesu zu den in der Schrift vorliegenden historischen Berichten und religiösen

---

[1]) S. 497/98.

Zeugnissen stehen. D. h. es ist das als eine psychologische Untersuchung gemeint, nicht als eine Vergleichung der dogmatischen Gedanken Schleiermachers mit den Resultaten der biblischen Theologie. Diese Untersuchung würde von Interesse sein, weil für Schleiermachers religiöse Gedankenwelt die biblischen Urkunden offenbar eine größere Bedeutung haben, als für die der Aufklärung,[1] und weil die Entwicklung des 19. Jahrhunderts zunächst in derselben Richtung weiter gegangen ist. Das Thema wäre also etwa so zu formulieren: religiöse Urkunden und religiöses Erlebnis bei Schleiermacher.

[1]) Er selbst gebraucht den Ausdruck Urkunden für biblische Schriften in der 1804 geschriebenen Rezension von Zöllners Ideen über Nationalerziehung. Höchst charakteristisch ist aber, wie sehr er an dieser Stelle das Christentum gewissermaßen von den Urkunden losmachen will. Auch wenn man durchaus bedenkt, daß die Stelle (Briefe IV 605 vor dem Abs.) im Zusammenhang einer Polemik gegen den Gebrauch der Bibel in der Schule steht, bleibt doch der Eindruck, daß er schon im nächsten Jahre, als er die Weihnachtsfeier schrieb, so nicht mehr geurteilt haben würde.

Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker) in Gießen

Die Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus,

hrsgg. von Lic. Dr. H. HOFFMANN (Leipzig) u. Lic. Leop. ZSCHARNACK (Berlin),

wollen in zwangloser Folge Untersuchungen zur Entwicklung der protestantischen Theologie und Kirche innerhalb der modernen Welt darbieten. Sie wollen dadurch das Interesse für eine von der Forschung bisher vernachlässigte Epoche der Kirchengeschichte wachrufen helfen. Ganz besonders bedarf die so vielfach unterschätzte Aufklärung, die den neueren Protestantismus vom älteren scheidet, einer gründlichen Bearbeitung.

Die Studien sollen sich aber nicht auf die Aufklärung beschränken. Sie wollen alle Erscheinungen ins Auge fassen, durch welche die moderne Lage im Protestantismus bedingt ist, also neben der Aufklärung im weitesten Sinne vor allem den Pietismus, die Romantik, den deutschen Idealismus, die Erweckung und die Reaktion des 19. Jahrhunderts. Auch Außerkirchliches soll berücksichtigt werden, da ja die neuere theologische Entwicklung durch die Wandlungen der Gesamtkultur und besonders der Philosophie stark beeinflußt ist. Nur die jüngste Zeit bleibt ausgeschlossen, weil deren streng geschichtliche Behandlung noch nicht möglich ist.

Es sollen problemgeschichtliche Untersuchungen, Biographien führender Theologen, Darstellungen der Entwicklung der wissenschaftlichen Theologie, der Frömmigkeit und der kirchlichen Institutionen gebracht werden. Daneben sind Quellenhefte geplant.

Etwaige Angebote und Einsendungen sind an den Verlag zu richten, der auch die Verhandlungen über die Honorierung der Beiträge führt.

Heft 1. Lic. Leop. Zscharnack: Humanismus und Aufklärung in ihrer Bedeutung für die Entwicklung der kritisch-hist. Theol. im deutschen Protestantismus. I. Teil: Die theol. Wissenschaft im Humanismus und in der Reformation. — Erscheint Herbst 1907.

Heft 2. Lic. Karl Bornhausen: Die Ethik Pascals. VIII, 171 S. ℳ 4.—

Heft 3. Lic. Hermann Mulert: Schleiermacher-Studien. I. Teil: Schleiermachers geschichtsphilosophische Ansichten in ihrer Bedeutung für seine Theologie. VIII, 92 S. ℳ. 2.50.

Heft 4. Prof. D. Joh. Bauer: Schleiermachers Predigt über Friedrich den Großen. — Erscheint Herbst 1907.

Als weitere Hefte sollen erscheinen:

Spalding, Herder, Schleiermacher, ein theologischer Querschnitt für die Wende d. 18. Jahrh. Von Lic. Horst Stephan, Priv.-Doz. in Marburg.

Der Einfluß des Pietismus auf die Kirchlichkeit. Von Lic. Johannes Witte, Pastor in Zanow.

Kirchenlied und Gesangbuch in der Zeit der deutschen Aufklärung. — Rationalistische Liedertexte. Von Lic. Leopold Zscharnack.

Die deutsche evangelische Predigt im Zeitalter des Rationalismus. Von Lic. Dr. Martin Schian, Pastor und Privatdozent in Breslau.

Kants Einfluß auf die Theologie. Von Lic. Dr. Paul Kalweit, Direktor des Predigerseminars in Naumburg a. Qu.

Außerdem haben ihre Mitarbeit freundlichst in Aussicht gestellt:

E. Burggaller, Pastor in Groß-Strehlitz (Oberschlesien).
D. Paul Drews, ord. Univ.-Professor in Gießen.
D. Erich Foerster, Pfarrer in Frankfurt a. M.
Lic. Paul Gastrow, Direktor der höh. Töchterschule in Bückeburg.
Dr. Erich Heintzel, Pastor in Berlin.
Lic. Dr. Walther Köhler, a.-ord. Univ.-Professor in Gießen.
Dr. Ernst Müsebeck, Archivar in Marburg a. L.
Lic. Dr. Ernst Schaumkell, Professor in Ludwigslust.
Lic. Dr. Paul Torge, Pastor in Berlin.
D. Ernst Troeltsch, Geh. Kirchenrat, ord. Univ.-Professor in Heidelberg.

C. G. RÖDER G.m.b.H., LEIPZIG.







Mulert, Hermann
... Schleiermacher
Studien.

BR
45
.S8
3.heft

